COLECCIÓN IDEAS, LETRAS Y VIDA

BENJAMIN FARRINGTON, CHRISTOPHER HILL, H. J. POS, AUGUSTE CORNU, ROY WOOD SELLARS, EVERETT J. NELSON, DIRK J. STRUIK, ROY K. MARSHALL, LEOPOLD INFELD, MELBA PHILLIPS, J. B. S. HALDANE, C. JUDSON HERRICK, T. C. SCHNEIRLA, V. J. McGILL, JUDD MARMOR, BERNHARD J. STERN, LESLIE A. WHITE, MAURICE DOBB, J. D. BERNAL, ABRAHAM EDEL, JOHN R. REID, C. WEST CHURCHMAN, MAURICE CORNFORTH, G. P. CONGER, WILFRID SELLARS, GEORG LUKACS, MARVIN FARBER.

FILOSOFIA DEL FUTURO

EXPLORACION EN EL CAMPO DEL MATERIALISMO MODERNO

CIA. GENERAL DE EDICIONES, S. A. • MÉXICO

COLECCION IDEAS, LETRAS Y VIDA

BENJAMIN FARRINGTON, CHRISTOPHER HILL, H. J. POS, AUGUSTE CORNU, ROY WOOD SELLARS, EVERETT J. NELSON, DIRK J. STRUIK, ROY K. MARSHALL, LEOPOLD INFELD, MELBA PHILLIPS, J. B. S. HALDANE, C. JUDSON HERRICK, T. C. SCHNEIRLA, V. J. McGILL, JUDD MARMOR, BERNHARD J. STERN, LESLIE A. WHITE, MAURICE DOBB, J. D. BERNAL, ABRAHAM EDEL, JOHN R. REID, C. WEST CHURCHMAN, MAURICE CORNFORTH, G. P. CONGER, WILFRID SELLARS, GEORG LUKACS, MARVIN FARBER

FILOSOFIA DEL FUTURO

Exploración en el campo del materialismo moderno

COMPAÑIA GENERAL DE EDICIONES, S.A. - MEXICO

Reservados los derechos de reproducción.

Copyright by
COMPAÑÍA GENERAL DE EDICIONES, S. A.

Traducido del inglés por
MANUEL PUMAREGA

IMPRESO EN MEXICO
PRINTED IN MEXICO

PROLOGO[1]

El desarrollo de la ciencia y la tecnología, el progreso de la medicina, la educación y la ilustración general han incrementado grandemente la autoridad de la ciencia. Todos los problemas sociales que antes eran prerrogativa exclusiva de la religión y la moral convencional se incluyen ahora dentro de la esfera de las ciencias sociales. Un ejemplo de ello se tiene en las relaciones sexuales y familiares. Las nociones de virtud y maldad han cedido el paso en gran parte a las de ajuste y desajuste de la personalidad, y la delincuencia se atribuye, en no escasa medida, a causas sociales. Ya no se azota a los colegiales considerándolos inherentemente malos o perezosos, porque descuidan sus estudios, sino que, por el contrario, se investigan los factores de nutrición, de salud y de personalidad, y se indagan las condiciones de la vida hogareña y las de las personas relacionadas con el niño en busca de causas secundarias. En este desplazamiento de la condena moral por los remedios técnicos podemos ver el auge concurrente de la ciencia y del humanitarismo. Este género de progreso ha dado por resultado una apreciación de las cosas cada vez más materialista; pero, como después veremos, se trata de un materialismo más sutil y adecuado.

El objeto de esta obra cooperativa, en la que colaboran hombres de ciencia y filósofos, consiste, pura y simplemente, en la exploración y reformulación del materialismo.

Aunque precedidos por los milesios y Heráclito de Efeso, los primeros materialistas claramente definidos de la antigua Grecia fueron Leucipo, Demócrito y Epicuro. Un pasaje del poema de Lucrecio,

[1] Este prólogo, en el que se exponen el alcance y finalidad de la obra *Filosofía del Futuro,* ha sido redactado por los profesores norteamericanos Roy Wood Sellars, de la Universidad de Michigan; V. J. McGill, del Hunter College, y Marvin Farber, de la Universidad de Buffalo, quienes además de recopilar y ordenar los trabajos de los filósofos y hombres de ciencia de distintos países que han prestado su colaboración a la obra, han contribuído a ello con trabajos propios. (*N. del T.*)

De la naturaleza de las cosas, *pone de manifiesto la clarividencia de estos pensadores antiguos:*

Mas fué naturaleza
la que apremió a los hombres a proferir diversos sonidos,
y la necesidad y el uso moldearon los nombres de las cosas,
del mismo modo que la falta de lenguaje en los primeros años
induce a los niños a recurrir a los gestos,
haciéndoles señalar con el dedo aquí y allá
lo que tienen delante.[1]

Los griegos primitivos escribieron el primer capítulo del materialismo, pero todavía quedan otros muchos por escribir.

Esta obra se ocupa principalmente del materialismo moderno. Los hombres de ciencia se han unido a los filósofos para examinar los problemas con la máxima claridad y el mínimo apasionamiento posibles. El materialismo, según lo entendemos nosotros, afirma lo siguiente: el patrón inorgánico de la materia es anterior a los organismos vivos, dotados de mentalidad y propósitos, que surgen gradualmente y sólo como resultado de un complejo desarrollo evolutivo. Con el advenimiento de la vida orgánica, empiezan a operar nuevas leyes biológicas. Los principios de la física y de la química se aplican necesariamente al nivel biológico, pero no son suficientes por sí solos. Por consiguiente, se rechaza de manera enfática el criterio mecanicista o la teoría de que la explicación fisicoquímica es adecuada para todos los niveles. Sin embargo, si una cosa puede explicarse por medio de la física y la química, debe explicarse así, y no hay justificación para recurrir a cualquier otro nivel de la organización de la materia. Lo inorgánico y lo orgánico constituyen planos distintivos, a los que cabe referirse como inferior y superior, en el sentido de que los sistemas materiales orgánicos tienen una organización más alta y más compleja en la que se advierten nuevos rasgos de conducta. Dentro de lo inorgánico y de lo orgánico existen también muchos niveles subsidiarios, declives y resonancias. Dentro de lo orgánico, por ejemplo, tenemos la célula, el tejido, el órgano, el sistema de órganos, el organismo y la población. Cada nivel, excepto el primero, contiene dentro de sí todos los niveles inferiores. Por ejemplo, el tejido contiene células, las cuales, a su vez, tienen componentes químicos. No obstante, la célula no se comporta, dentro de un tejido, exactamente igual que fuera de él. Asimismo, dentro de la célula, la química es alterada por la envoltura que la contiene. Al plano de un solo piso

[1] De la versión inglesa de William Ellery Leonard, Everyman's Library.

del mecanismo biológico clásico se ha superpuesto así una moderna estructura que presenta muchos pisos diversos. Los pisos altos, sin embargo, son sustentados siempre por los pisos inferiores, y todos ellos deben descansar en el piso bajo estudiado por la física y la química. A juicio del materialismo moderno, la existencia de los diversos pisos puede ser confirmada fácilmente por métodos científicos. La materia organizada revela niveles integrativos de organización caracterizados por leyes distintivas.

En cuanto a la naturaleza de la materia, el materialista, como filósofo, no tiene nada concreto que añadir a la explicación de los hombres de ciencia, aun cuando éstos puedan usar a veces el vocablo "materia" en un sentido limitado (por ejemplo, interpretando la luz como materia si es corpuscular, pero no si tiene forma de onda). El materialista sostiene que los filósofos no pueden mejorar los conceptos descriptivos de la materia proporcionados por los hombres de ciencia de su época. Acepta lo que dicen el físico y el químico, el biólogo, el histólogo, etc., como la mejor aproximación a la verdad en cualquier tiempo dado. Pero al mismo tiempo debe ser capaz de añadir considerables esclarecimientos epistemológicos, a la vez que análisis semánticos y de categoría. La historia prueba que también esto es necesario.

La teoría de los niveles integrativos vuelve la espalda a todo burdo mecanicismo, como lo está haciendo la ciencia reciente; pero también se previene contra las nuevas y sutiles formas del vitalismo. De acuerdo con los hallazgos de las ciencias biológicas, el propósito, la intención, el plan se circunscriben a las etapas superiores de la escala filogenética y, por lo tanto, se excluye la teología general. El materialista moderno prescinde del cómodo recurso, propio tan sólo de las divagaciones poéticas, de imaginarse que el orden de la naturaleza está a tono con sus propios objetivos o dotado de sensibilidad y espíritu benéfico. Tales anhelos han engendrado mitos en todas las épocas, pero difícilmente pueden considerarse apropiados para una era científica como la nuestra. El materialista se siente a sus anchas en el mundo, no invistiendo a la naturaleza de tales o cuales propósitos, sino transformándola para satisfacer sus necesidades. Los gigantescos pasos que la ciencia ha dado ya en el camino de dominar, utilizar y moldear a la naturaleza constituyen una garantía de los progresos que ha de elaborarse y alcanzarse en el porvenir. Quiere decir que el materialismo moderno se caracteriza por un optimismo activo y eficaz.

El materialismo moderno brinda acogida a todo método científico efectivo y no excluye ningún procedimiento que sea susceptible de facilitar la comprensión o la predicción de los fenómenos. De manera característica, recalca las explicaciones en términos de relaciones causales y genéticas, en contraste con el idealismo, que concede primordial importancia a las relaciones de ideas y explica la marcha del mundo en términos abstractos. Si bien insiste sobre la indispensable necesidad de los estudios eminentemente especializados y separados de los diversos problemas, el materialista moderno reconoce la importancia equivalente que tiene integrar los distintos estudios especiales en una visión total del mundo. Subraya así, en contraste con otras muchas tendencias filosóficas, la interconexión de las cosas. El materialismo no pone en duda la posibilidad de satisfacer la necesidad que tiene el hombre de una visión completa del universo, y afirma la capacidad de los métodos científicos para resolver eventualmente los problemas humanos básicos. Por lo tanto, combate el agnosticismo, el escepticismo y todas las confesiones irracionales de derrota.

El pensamiento y el simbolismo desempeñan un papel estratégico en el mundo material, en el nivel humano, pero siempre en estrecha conexión con los fenómenos cerebrales, pues no se produce ningún proceso mental sin su correspondiente patrón neural. En la conducta del organismo aparecen fundidos lo psíquico y lo biológico. El movimiento de un animal no es simplemente la trasposición en el espacio, sino también un movimiento de huída, por ejemplo, o un movimiento en busca de alimento: el movimiento es psicobiológico. No existen dos procesos que satisfagan las necesidades y los deseos básicos —uno mental y el otro físico—, sino un solo proceso psicobiológico. El estudio de la conducta es el único método científico de abordar el conocimiento de la mente; pero esto no excluye hipótesis, en cuanto al contenido de otras mentes, es decir, la reconstrucción de los estados mentales de otros, sobre la base de la conducta. El lenguaje es aquí de importancia primordial; la introspección constituye, por supuesto, un método válido, pero la prueba final del mismo es de carácter behavioral. Huelga decir que nuestra posición excluye los dualismos, los paralelismos y las opiniones simplistas o reduccionistas de identidad de los procesos mentales y corporales.

El individuo psicobiológico ha de entenderse en su desarrollo y relaciones. La personalidad se halla condicionada por la sociedad y solamente puede abarcarse en su contexto histórico. El supuesto conflicto entre el individuo y la sociedad es, como tal, artificial, puesto que el ser humano es altamente socializado. Los conflictos que

surgen son concretos e históricos. Al explicar el desarrollo de las sociedades y de sus miembros, se ha concedido creciente importancia a los factores económicos, tales como los recursos naturales, la tecnología y las relaciones de propiedad; pero es necesario reconocer asimismo el entrelazamiento de otros factores, tales como la educación, el arte y las costumbres. Estos últimos, empero, no son independientes de las condiciones económicas. A nuestro juicio, deben rechazarse el idealismo histórico, el determinismo económico exagerado y el pluralismo romántico, es decir, la opinión de que no es posible una explicación empírica sistemática de la historia.

El progreso de la ciencia, de la tecnología, de la organización industrial y de la racionalidad ofrece la oportunidad de satisfacer las necesidades humanas de una manera más completa que lo que ha sido posible hasta ahora. Lo que ha quedado rezagado es la organización socio-económica de los hombres, impidiendo la plena realización de los valores humanos inherentes a nuestra eficiencia industrial y científica.

Puesto que el materialismo moderno reconoce que los valores culturales deben servir, en general, para la satisfacción de necesidades vitales, favorece formas de organización social que liberten las fuerzas productivas de la economía, de suerte que los hombres, al vivir con dignidad y disponer de algún ocio, puedan expresar su genio, sus inclinaciones intelectuales y artísticas. Reclama una sociedad que organice la producción para el máximo beneficio de sus miembros. Nada prueba, a este respecto, que, al disfrutar de seguridad y tener satisfechas sus necesidades básicas, el hombre no hará buen uso de su ocio y abundancia adicionales, realizando potencialidades indefinidas.

Al igual que el naturalismo, el materialismo moderno es opuesto a cualquier otro criterio de valor y normas humanos que el de las necesidades y aspiraciones de los hombres. Combate todas las formas de autoritarismo en la moral y en las artes, se opone a la reducción de la ética a meros formalismos y rechaza la apelación a toda supuesta fuente de experiencia extranatural. Con la supresión de una perspectiva sobrenatural, el hombre debe asentarse conscientemente sobre sus propios pies. Dejémosle que se eleve hasta alcanzar toda su estatura y dignidad.

El término "naturalismo", según la definición de R. B. Perry, es "la generalización filosófica de las ciencias", y se aplica, tanto al contenido como al método de éstas. Por desgracia, las formas históricas del naturalismo se han distinguido a menudo por su propensión a las transacciones o a fijar cautelosamente límites al uso del

método científico. Así, el naturalismo de Spencer se vió atemperado por su agnosticismo, y lo mismo puede decirse de Huxley. A este hecho se añade la circunstancia posterior de que el movimiento evolucionista desembocó en lo que puede llamarse una filosofía social "pseudoevolucionista", denominada a veces "darwinismo social", en la que se advertía una peligrosa confusión de conceptos biológicos y sociales. Es un hecho notorio que autores como Pearson y Kidd exaltaron o disculparon los conflictos sociales en nombre de valores biológicos. El término general "naturalista" se ha aplicado, no sólo a tales personas, sino también al panteísta Haeckel, a algunos evolucionistas improvisados, con su piedad natural y sus profesiones de fe teístas, y al grupo contemporáneo influído por Dewey. En el reciente volumen El naturalismo y el espíritu humano *(editado por Y. H. Krikoriano), se informa al lector de que "el naturalismo contemporáneo reconoce mucho más claramente que lo hiciera la tradición de la que procede que su diferencia de otras posiciones filosóficas estriba en los postulados y procedimientos que critica y rechaza más bien que en cualquier afirmación positiva propia respecto al cosmos".*

Este pasaje servirá claramente para distinguir al naturalismo corriente del franco materialismo descrito en las líneas anteriores. Mientras este tipo de naturalismo se muestra reacio a aceptar una teoría positiva del mundo, el materialismo se esfuerza por formular una visión sinóptica del hombre y del universo implícita en las ciencias en su actual estado de desarrollo.

El realismo —la opinión de que la materia es independiente de la cognición— es esencial para el materialismo. Los realistas, tanto los nuevos como los críticos, prestaron un excelente servicio contra las formas persistentes del idealismo. En la medida en que los nuevos realistas se mantuvieron fieles a su realismo y no resolvieron la materia en datos sensoriales o en los llamados elementos neutrales, su tesis se asemeja a uno de los principios fundamentales del materialismo; pero, en conjunto, el realismo crítico está más cerca del materialismo. Sin embargo, ambas escuelas pecaron de miopía puesto que circunscribieron su interés a unas cuantas cuestiones epistemológicas y metafísicas, mientras que la gama de la teoría materialista va mucho más allá.

De la misma manera que el realismo y el naturalismo han adoptado muchas formas, existen también variedades de materialismo. Muchas de ellas se enumeran en las descripciones clásicas del materialismo contenidas en los diccionarios y enciclopedias ingleses, norteamericanos, alemanes y franceses. Hay un materialismo cosmológico *y*

ontológico, *cuyo móvil predominante es un esquema total del mundo. Hay un* materialismo médico, *orientado por la parcialidad de los médicos en favor de las causas fisiológicas de las enfermedades. Hay un* materialismo científico, *expresión de la metodología de la ciencia y opuesto al vitalismo dualista. Y hay un* materialismo histórico, *iniciado como protesta contra la manera especulativa e idealista de abordar la historia. Este materialismo sostuvo que las relaciones económicas y de clase eran los principales factores determinantes, aunque no los únicos, del desarrollo social. Y en todo esto debemos precavernos contra las transferencias de tipo emotivo, tales como el materialismo moral, y las hipótesis que equivalen a una petición de principios.*

El materialismo ha tenido una larga historia, reflejando climas científicos y corrientes culturales en pugna. Hobbes utilizó el materialismo para defender al poder secular contra las pretensiones de la Iglesia y para socavar la superstición. El espíritu de la Ilustración continúa en los escritos de Diderot, La Mettrie, Holbach y Cabanis. En la mente de los hombres quedaron impresas las ideas de paz, progreso, perfectibilidad indefinida e igualdad. Aumentó el interés por la fisiología, y el cerebro reclamó mayor atención al vislumbrarse algunas de sus facultades. En la literatura, este modo de pensamiento se mantuvo con Stendhal más allá de la reacción romántica, hasta Balzac y Zola. La siguiente oleada de materialismo apareció en Alemania, en gran parte como un reto al idealismo especulativo. Aquí, Feuerbach desempeñó un papel decisivo en la transición del idealismo hegeliano al materialismo dialéctico de Marx y Engels. Paralelamente, se desarrolló la literatura materialista popular de Vogt, Moleschott y Büchner, quienes a pesar de las confusiones y tosquedades en que incurrieron, coadyuvaron durante un breve período a diseminar las ideas y las perspectivas materialistas. Por otra parte, el materialismo dialéctico ha continuado su desarrollo y hoy día ejerce enorme influencia. Los editores de esta obra lamentan no haber podido obtener a tiempo un artículo sobre este tema.

Casi simultáneamente con la comprensión del desarrollo social surgió la teoría de la evolución orgánica. Por primera vez se presentaron numerosas pruebas de la opinión sugerida ya por los materialistas antiguos de que el hombre es inseparable de la naturaleza y de que es el producto de un largo y continuo desarrollo de formas más simples de vida.

El término "materialismo" ha sido utilizado durante tanto tiempo como expresión de oprobio, que muchos hombres doctos que muy bien podrían identificarse con él, al menos en su amplio sentido, han preferido utilizar otros nombres y han justificado cuidadosa-

mente tal actitud repudiando las formas "burdas" del materialismo del pasado. Pero, ¿es más justificable renunciar al "materialismo" a causa de sus comienzos toscos y parcialmente anticuados que renunciar a la ciencia a causa de que sólo en las recientes décadas se han producido tan trascendentales cambios en los conceptos y en los métodos? El empleo de determinado vocablo no tiene importancia en sí, pero sí puede tenerla el hecho de evitar un término o designación. No habría que esperar mucho para ver cómo un naturalismo verdaderamente crítico se convertía en objeto de anatema para los sectores fideístas y conservadores, lo mismo que ocurre ahora con el materialismo declarado. El carácter amplio, programático y autocorrectivo del materialismo moderno hace posible la adhesión sin reservas de los pensadores que deseen conservar su derecho a la independencia y mantener el ideal de seguir hasta donde quiera puedan conducir los hechos en todos los campos de la investigación.

En este prólogo hemos de limitarnos a indicar las cuestiones que serán tratadas en subsecuentes capítulos. Se ha procurado integrar a la ciencia y a la filosofía con un criterio cooperativo y complementario. En la primera parte, se encontrarán relevantes estudios históricos. En la segunda, hombres de ciencia y filósofos delinean diferentes pisos de la arquitectura de la naturaleza. La tercera parte se consagra a un estudio crítico de divergentes posiciones filosóficas, tales como el subjetivismo, el pragmatismo, el positivismo y el neotomismo. A través de toda la obra se atiende más a la comprensión de los problemas que a la polémica. Quienes han colaborado en ella entienden que deben explorarse las posibilidades de un materialismo moderno crítico. La vasta acumulación de nuestro conocimiento del mundo, la efectiva conquista de la naturaleza que ha transformado las condiciones de vida, nos ha obligado a todos a recapacitar. A la larga, ¿no es mejor hacer frente a las realidades, como nos están diciendo constantemente los psicólogos? En todo caso, nosotros ofrecemos análisis, hechos y teorías por lo que puedan valer. Sólo pedimos que sean sopesados, y, si el espíritu se siente inclinado a ello, que sean discutidos.

Los editores expresan su agradecimiento a los hombres de ciencia y a los filósofos que han hecho posible esta obra cooperativa. A ninguno de los autores puede hacérsele responsable de las opiniones expresadas por los demás, y las diferencias de opinión que puedan advertirse entre ellos son las que pueden esperarse en un movimiento filosófico en desarrollo. La filosofía del futuro, al igual que la ciencia progresiva, no puede confinarse dentro de límites fijos. Constituye una indagación permanente y nosotros creemos que

una filosofía que, como el materialismo, resurge y se perfecciona a través del tiempo, merece un estudio más sistemático y penetrante que el que ha recibido hasta ahora a manos de los hombres de ciencia y de los filósofos.

ROY WOOD SELLARS
V. J. MCGILL
MARVIN FARBER

BENJAMIN FARRINGTON [1]

DEMOCRITO, PLATON Y EPICURO

> "*No debe estrecharse el universo hasta reducirlo a los límites del entendimiento, como han hecho los hombres hasta ahora, sino que debe extenderse y ampliarse el entendimiento para que abarque la imagen del universo a medida que va siendo descubierto.*" Francis Bacon, *Parasceve,* aforismo IV.

Francis Bacon dió a su *Novum Organum* el subtítulo de *Aforismos sobre la comprensión de la naturaleza y el dominio que sobre ella ejerce el hombre.* Su alegato fundamental consistía en que el dominio que el hombre ejerce sobre la naturaleza era la demostración de que la comprendía. En esta identificación de la teoría y la práctica, o, como él decía, del conocimiento y el poder, estriba la profunda originalidad de su libro. Generaciones de filósofos académicos se han obstinado en considerar la obra como una contribución a la lógica y se han preguntado muchas veces en qué consiste exactamente su contribución. Pero la obra de Bacon era algo más que una contribución a la lógica: era una contribución a la práctica. Los enciclopedistas de Francia y los fundadores de la Royal Society en Inglaterra no abrigaban la menor duda en cuanto a la importancia de la contribución prestada por Bacon a la vida.

Bacon afirmaba la identidad del conocimiento y del poder. Sobre la base de esta identificación profirió su famosa condena de las

[1] Benjamín Farrington, profesor de estudios clásicos en el Instituto Universitario de Swansea (EE. UU.), se educó en Cork y Dublín y ha sido también profesor de estudios clásicos en Capetown (Ciudad del Cabo). Es director general de la serie de estudios sobre la historia de la civilización titulada *Past and Present.* Entre las obras que ha escrito figuran *La ciencia en la antigüedad* (1936), *La ciencia y la política en el mundo antiguo* (1939), y *La ciencia griega: Su significado para nosotros* (1944). *(N. del editor.)*

obras de Platón y Aristóteles, esas livianas tablas, como él las llamaba, habían flotado sobre la marejada de la antigüedad hasta llegar a nosotros, mientras que la materia más pesada de los presocráticos se había ido al fondo. Bacon desconocía muchos aspectos de la historia de la ciencia griega. Ignoraba, en particular, las investigaciones de Aristóteles de la última época y de sus sucesores en la dirección del Liceo, así como los logros del primer período del Museo. Si hubiera comprendido este período, no habría limitado los fructíferos años de la ciencia griega a los doscientos años transcurridos desde Tales hasta Demócrito. No obstante, su juicio era de una justicia esencial, reconocida por sus sucesores materialistas.

El juicio baconiano sobre la importancia única de los presocráticos y la especial relación que tuvieron con el nacimiento de la ciencia moderna fué reafirmada por los fundadores del marxismo. Por ejemplo, en la Introducción a su *Dialéctica de la naturaleza,* Engels escribió:

> Una vez más hemos retornado al punto de vista de los grandes fundadores de la filosofía griega, al punto de vista de que la totalidad de la naturaleza, desde el más pequeño elemento hasta el más grande, desde los granos de arena hasta los soles, desde el protista hasta los hombres, tienen su existencia en eterno nacer y desaparecer, en flujo incesante, en incansable movimiento y cambio, sólo que con la diferencia esencial de que lo que para los griegos fué una brillante intuición, es en nuestro caso el resultado de la investigación estrictamente científica, de acuerdo con la experiencia, y, por consiguiente, emerge también en una forma mucho más clara y definida.

Para la tradición presocrática, tal como culminó en Demócrito, la sabiduría significaba el conocimiento de las leyes de las transformaciones que se operan en el universo material. Para Platón, la sabiduría era el conocimiento de realidades suprasensibles situadas muy por encima del mundo material en transformación. Henry Macran, brillante pero improductivo hegeliano, en la Introducción a su traducción de la obra de Hegel, *Lógica del mundo e Idea,* escribió lo siguiente:

> Platón puede ser llamado justamente el fundador del idealismo en el sentido de que fué el primero que estableció de manera explícita y enfática el contraste entre las verdades o universalidades eternas —que él llamó ideas—, por una parte, y, por la otra, los fenómenos y hechos transitorios de la existencia, puesto que en este contraste descansa el idealismo.

La observación es exacta. No cabe duda, en efecto, de que el idealismo descansa en el hecho de establecer y mantener un puente infranqueable entre lo universal y lo particular. Pero no consiste en esto toda la verdad ni todo el daño. El idealismo descansa también en la an-

terior y más fundamental premisa —y error— de que la verdad es totalmente asunto de contemplación, no de práctica.

Para Bacon, el fundador del materialismo inglés, al igual que para sus sucesores marxistas, la teoría forma parte de la práctica. Surge de ella y en ella debe probarse. Caemos en el idealismo cuando lo abstraemos de la práctica y lo deificamos como una verdad eterna.

Hegel analizó la naturaleza de este paso preliminar de la práctica fructífera al estéril idealismo. El último gran idealista, después del cual no es posible ningún progreso excepto la transición al materialismo, discutió las diferentes conciencias del señor y del siervo (o del amo y del esclavo, ya que él pensaba tanto en el mundo antiguo como en el medieval) en su obra *Fenomenología del espíritu.* La relación del señor con la cosa —dijo— es indirecta, a través del siervo. Al situar al siervo trabajador entre él y la cosa, el señor tiene que tratar tan sólo con el lado del objeto que ha sido trabajado por el siervo, es decir con el lado domesticado, que él puede disfrutar plenamente. El lado no domesticado se le deja al siervo para que lo trabaje.

La posición del señor es precisamente la del filósofo platónico. La base material de la vida del filósofo tenía que ser asegurada por el trabajo del esclavo o del siervo, fiscalizado por un vigilante. Sólo así podía garantizarse el ocio necesario para una vida de contemplación, precondición para el logro de la verdad. Pero semejante vida presenta al filósofo una especie de mundo predigerido. Todo cuanto necesita conocer acerca de las cosas es su aspecto lógico, pero deja de comprender que es un accidente histórico lo que le coloca en esta posición privilegiada. No hay ganancia sin pérdida. El filósofo de la clase ociosa dispone de tiempo para pensar intensamente, y su actividad intelectual ha sido necesaria para el progreso de la verdad; pero no se da cuenta de las proporciones en que ha sido restringido el alcance de su contemplación y distorsionado el producto de su actividad mental.

Hegel empleó un principio de clase, extraído de la estructura cambiante de la sociedad, en su análisis del desarrollo de los diferentes tipos de conciencia. En el hegelianismo se halla firmemente incrustado el análisis clasista de la formación de la conciencia. Es indudable que si Marx y Engels explotaron este método de manera tan brillante, se debió a su profunda iniciación en esta filosofía. En su obra *La ideología alemana,* que ellos abandonaron a la roedora crítica de los ratones, pero que los ratones, por fortuna, respetaron para instrucción de nuestra generación, ambos escribieron:

> La división del trabajo sólo se convierte verdaderamente en tal desde el momento en que aparece una división del trabajo material y mental. A partir de este momento, la conciencia *puede* ufanarse realmente de que es algo

más que la conciencia de la práctica existente, de que está concibiendo *realmente* algo sin concebir algo *real*. A partir de entonces la conciencia está en condiciones de emanciparse del mundo y de proceder a la formación de la teoría "pura": teología, filosofía, ética, etc.

Entre los griegos, esta emancipación del pensamiento con respecto al mundo de la práctica, alcanzó su consumación en Platón.

Antes del siglo v, lo que tiene la supremacía no es el contraste, sino la unidad del pensamiento y de los hechos. En la épica y la lírica, el conocimiento es de carácter práctico. Saber equivale a saber cómo. La sabiduría es la destreza en la acción y, por lo tanto, el poder para actuar. Heráclito, el primero de los filósofos que concentró su atención en este tema, afirma como indubitable que *logos y sophie* entrañan la doble referencia a la palabra (y pensamiento) verdaderos y a los hechos acertados.[1]

Lo mismo que de Heráclito puede decirse de Demócrito, pues aun cuando ya se anunciaba la evasión del mundo que había de darnos a Platón, Demócrito se libró de ella. Para él, la sabiduría significó aún la comprensión del orden de la naturaleza. No admitía la existencia de lo sobrenatural, y cuando hablaba del alma no daba a entender ningún dualismo del alma y cuerpo. Tanto el alma como el cuerpo eran estructuras atómicas que dependían una de otra para su existencia. El arte (techne) era la facultad de dominar a la naturaleza resultante de la sabiduría que comprende el orden de aquélla.

En este sistema materialista era natural que el modo de explicación fuera genético. El análisis genético es la marca de contraste del materialismo, tanto antiguo como moderno. Marx y Engels, en la obra a que nos hemos referido anteriormente, hacen notar: "Cuando concebimos las cosas tal como realmente son y han ocurrido, todo problema filosófico profundo se resuelve pura y simplemente en un hecho empírico." Así, el idealista busca la definición del orden *per genus et differentiam*. Es el animal racional, o el animal religioso, o el animal risueño, lo que queráis. Marx y Engels ofrecen una explicación genética: "Los hombres empiezan a distinguirse de los animales tan pronto como comienzan a *producir* sus medios de subsistencia."

El modo genético de explicación, según lo empleó Demócrito, queda manifiesto en la descripción que éste hizo del origen de la sociedad humana, del discurso y de la técnica. "Los primeros hombres llevaban una vida azarosa, como animales salvajes, saliendo en busca del sustento independientemente el uno del otro. Cuando los individuos fueron presa de las fieras carnívoras, la necesidad les enseñó a

[1] Gregory Vlastos, "Etica y Física en Demócrito", *Philosophical Review*, enero, 1946, p. 60.

cooperar. Esto acarreó el reconocimiento de su forma humana común y la necesidad de comunicación. Sus confusas expresiones se transformaron en lenguaje cuando lentamente se pusieron de acuerdo sobre el significado que habría de atribuirse a los sonidos. Aun no se había inventado ninguna de las cosas necesarias para la vida. Careciendo de ropas, de albergue, de fuego, de alimentos cultivados y hasta de la idea de almacenar los frutos silvestres, los hombres sufrían y morían, hasta que la necesidad engendró la invención de las artes. La necesidad fué el maestro, pero encontró un discípulo apto en el hombre, con sus manos, su lenguaje y su ingenio." [1]

En el naufragio de nuestra herencia griega, la pérdida más grave es la de las obras de Demócrito. La Academia, que existió durante novecientos años, conservó todas las obras publicadas de Platón. No tuvieron igual suerte los escritos del hombre a quien Platón, según se dice, odió tan intensamente que nunca le menciona, aun cuando se dedicó a rebatir sus principales argumentos. Para Platón, la sabiduría significaba el conocimiento, no de la naturaleza, sino de la supernaturaleza constituída por las ideas. Cuando hablaba del alma, establecía un agudo dualismo con respecto al cuerpo. El alma era inmortal y había adquirido su conocimiento de la realidad antes de venir al mundo y de unirse con el cuerpo. En cuanto al arte —esa facultad de dominar a la naturaleza, cuya lenta adquisición por el hombre era, a juicio de Demócrito, idéntica a la diferenciación que el hombre había establecido entre él y los animales—, Platón la relegaba a una especie de limbo. Pertenecía a la esfera de la opinión, era el conocimiento bastardo del esclavo, no la verdad del filósofo.

El modo de explicación adecuado a esta visión de la realidad era, no el genético, que se halla sumergido en el tiempo, sino la lógica pura de las verdades eternas. La sabiduría no era el producto final de un proceso histórico, sino una premisa eterna, cuya conexión con el tiempo constituía un misterio insoluble. Tomemos un ejemplo concreto: mientras Demócrito trataba de deducir de la observación las condiciones históricas bajo las cuales surgió gradualmente el lenguaje, considerándolo como un producto de la sociedad, como una invención imperfecta del hombre medio, Platón opinaba que el lenguaje había sido creado de una vez para siempre por un legislador, que lo sometió a la aprobación de un metafísico cuya misión consistía en cui-

[1] Sabido es que Demócrito adoptó el sistema genético de explicación. El ejemplo citado está tomado de Diodoro de Sicilia, 1, capítulos VII y VIII, y su adscripción a Demócrito, aunque sumamente probable, no es segura. Véase Gregory Vlastos en *American Journal of Philology,* vol. LXVII, N° 1, págs. 51-59, para la más reciente discusión del problema.

dar de que las palabras se ajustaran a la expresión de las ideas correspondientes. Esta concepción totalmente antihistórica hace del lenguaje una creación de la razón pura, instituye al hombre (o, al menos, al filosófico hombre libre) en el animal racional por definición y le autoriza a encontrar la verdad última de la realidad en las palabras y no en las cosas.[1]

Tanto en los tiempos antiguos como en los modernos, el idealismo platónico ha sido un obstáculo para el progreso. El propósito de Bacon —"el verdadero progenitor del materialismo inglés", como le llamó Marx— era despejar el camino para la aplicación de la ciencia a la industria y lograr la radical transformación de las condiciones de la vida humana. Bacon se mostró enemigo de todo el secular movimiento que había reducido la ciencia a la contemplación: de aquí que volviera a la posición presocrática. No le interesaban profundamente las verdades eternas, afirmando que la verdad era el producto del tiempo, no del ingenio. Comprendía que las ideas de los hombres se hallaban condicionadas por las circunstancias sociales, y decía que había épocas desfavorables para el descubrimiento de la verdad y que la formación de la mente de los hombres individuales era obra de las circunstancias. Consideraba la separación del espíritu y de las cosas como el obstáculo insuperable en el camino del progreso de la ciencia, denunciando la falsa opinión "de que la dignidad del espíritu humano es proporcionada por el largo y estrecho intercambio con los particulares, sujeta a los sentidos y ligada a la materia". Se burlaba de la locura que consiste en buscar la verdad en las palabras y no en las cosas. Proclamaba que el escepticismo en cuanto a la capacidad del hombre para comprender las leyes de la naturaleza, no sólo obstaculizaba la adquisición de la verdad contemplativa, sino que "cortaba los tendones de la industria".[2] Finalmente, al adoptar cada una de estas posiciones, dejó entrever con suficiente claridad que combatía la autoridad de Platón, aunque procuró no perjudicar la aceptación de su mensaje entrando en continuo y abierto conflicto con un hombre tan exaltado.[3]

[1] Lucrecio (V, 1.041 y siguientes), aludiendo evidentemente a este pasaje del *Cratilo,* se mofa de la idea de un legislador del lenguaje.

[2] Tales opiniones pueden encontrarse dondequiera en las obras de Bacon, pero véanse especialmente *Novum Organum,* I, LXXI, LXXVIII, XLII LXXXV; *De Aug.* VI, I.

[3] Sólo una vez, en el *Temporis Partus Maximus* dió rienda suelta a su indignación al apostrofar así a Platón: "Cuando dijiste falsamente que la verdad es el habitante innato del espíritu humano y no un inmigrante llegado de fuera, cuando apartaste a nuestra mente del estudio de las cosas mismas, al que nunca puede aplicarse suficientemente, y la enseñaste a revolcarse entre sus propios ídolos confusos, bajo el nombre de contemplación, entonces nos

Si tal fué la posición de Bacon con respecto al platonismo en el siglo XVII de nuestra era, ¿cuál era —cabe preguntarse— la situación de los filósofos griegos de las generaciones inmediatas? En primer lugar, podemos considerar la cuestión absolutamente fundamental planteada por la contradicción entre el escepticismo platónico y las necesidades de la vida práctica. Si no ha de alcanzarse el verdadero conocimiento del mundo de los fenómenos, ¿cómo son posibles los procesos de la industria? A no ser que la filosofía hubiera de convertirse en mera especulación, era necesario el abandono de semejante escepticismo, y hasta el aristocrático Liceo lo abandonó cuando Aristóteles transformó la teoría de las ideas, de suerte que éstas fueran capaces de proporcionar el conocimiento acerca del mundo de los fenómenos.[1]

Mas para una filosofía de tanto atractivo popular como la de Epicuro, el escepticismo platónico era completamente inadmisible. En el epicureísmo, la rebelión contra tal escepticismo tuvo un carácter fundamental, y su conexión con las exigencias de la vida práctica apareció de manera explícita. Epicuro comprendió que ni siquiera Demócrito estaba en lo justo sobre este punto, y la absoluta credibilidad en la sensación constituye la base de todo su sistema. La conexión de tales enseñanzas con la vida práctica se pone de manifiesto en el título de la obra de Colotes: "Que hasta la misma vida es imposible si nos adherimos a las opiniones de otros filósofos". Colotes fué uno de los amigos y discípulos predilectos de Epicuro y sin duda expresaba las opiniones de éste. Esta repudiación del escepticismo platónico fué asimismo esencial para la otra gran filosofía popular de la época, el estoicismo. Por consiguiente, vemos que el estoico protesta en Cicerón cuando dice: "Si nos arrebatáis la percepción, ¿cómo queréis distinguir al hombre que conoce un arte del que no la conoce?... ¿Qué resultado puede obtenerse con ayuda del arte, a no ser que el que ha de practicarla haya percibido cierto número de hechos?" [2] Esta es la crítica fundamental del escepticismo platónico, utilizando, no la lógica, sino la apelación a la práctica, y pre-

asestaste un golpe mortal. No menor fué el crimen consistente en deificar esta locura y suponer que enaltecerías tus indignos pensamientos con la ayuda de la religión." Bacon consideraba esto como una verdad falseada, pero *es,* efectivamente, la mitad de la verdad.

[1] La opinión de Aristóteles de que la teoría de las ideas hace imposible toda investigación de la naturaleza aparece abiertamente expresada en la *Metafísica,* I, p. 992 b, 7-9.

[2] Académica, II, 22. A Bignone corresponde el mérito de haber recalcado este punto en su obra *L'Aristotele Perduto.* Véase especialmente vol. I, p. 9.

sentándolo como la ilusión de una clase privilegiada que no comprende que la vida misma cesaría si la sociedad aceptara el punto de vista del filósofo.

Bacon no sólo protestó contra el escepticismo de la Academia, sino que se lamentó también de que Platón corrompía la filosofía natural con la superstición.[1] La misma queja fué formulada en la antigüedad. Epicuro combatió enérgicamente la teología astral de Platón, hecho que no siempre ha sido reconocido. En mi obra *La ciencia y la política en el mundo antiguo* (1939), di por sentado, sin extenderme en la argumentación, que la polémica de Epicuro iba dirigida contra Platón. "Epicuro —escribía yo— luchaba por dos causas a las que Platón se oponía incansablemente: la tradición científica jónica y la difusión de la ilustración popular. Platón era, de modo muy especial, el objeto de su ataque." Mi interpretación entrañaba cierta originalidad en aquel entonces, puesto que la idea era extraña a nuestra máxima autoridad sobre la materia en el mundo de habla inglesa. En su obra *Epicuro* (1926), Zyril Bailey había interpretado continuamente la polémica de Epicuro contra las falsas creencias astronómicas como un ataque contra la superstición popular. En su obra *Los atomistas griegos y Epicuro* (1928), había escrito: "Aunque en Epicuro se encuentran rastros de la influencia de Aristóteles y un agudo crítico ha visto incluso una tentativa de abordar las doctrinas de Platón, nunca se encuentra una palabra de polémica contra ninguno de los dos." La autoridad parecía contra mí, si no hubiera visto cuando mi libro estaba ya en prensa, la obra de Bignone, *L'Aristotele Perduto.*

En su notabilísimo libro de más de mil páginas, Bignone define de manera más exacta, más completa y más docta que yo hubiera podido hacerlo, la relación de Epicuro con el platonismo. Considera a Epicuro como un continuador de la filosofía de Demócrito y de los antiguos jónicos, que se dedicó —como también decía yo— a poner al día el materialismo para hacer frente a las críticas de las escuelas socráticas. Pero señala acertadamente —cosa que yo había omitido por completo— que la apasionada polémica de Epicuro iba dirigida, en primer lugar, contra los escritos perdidos del Aristóteles juvenil y platonizante; después, contra varios discípulos de Aristóteles y la Academia, y, finalmente, desde luego, contra su maestro común, Platón. Esto, aunque una rectificación, constituye a la vez una confirmación de mi punto de vista. El hecho entraña considerable importancia: resulta ya poco probable que vuelva a hablarse de la filosofía de Epicuro sin reconocer el hecho de que, en uno de sus

[1] *Novum Organum,* I, XV.

aspectos, constituye una polémica continuada contra el platonismo. Es satisfactorio consignar que el reciente libro del brillante erudito francés Festugière, *Epicure et ses Dieux* (1946) acepta plenamente este punto de vista.

La teología astral expuesta por Platón en el libro décimo de sus *Leyes* presenta un carácter equívoco. Dicha teología es establecida por medio de la argumentación, pero impuesta por la ley. Si uno se resiste a la fuerza de los argumentos, ahí está el código penal para convenceros. ¿Es esto ciencia o legislación? El lector moderno no puede por menos de hacerse esta pregunta, y podemos estar seguros de que también se la hizo el antiguo. En su *Carta a Pitocles* (par. 86), protestando contra un falso modo de interpretar los fenómenos celestes, Epicuro escribe: "Es inadmisible llevar a cabo la investigación de la naturaleza por medio de suposiciones hueras y *actos de legislación.*" Bignone y yo, cada uno por nuestra parte, hemos visto en este pasaje una alusión al título de las *Leyes* y al carácter equívoco de la teología astral allí formulada.[1] Se trata, en rigor, de una sagaz acometida que pone claramente de manifiesto el carácter político de la ciencia astronómica de Platón.

En la polémica epicúrea sobresale la exposición de la función política de la nueva religión fundada por Platón sobre los supuestos (o alegados) movimientos de los cuerpos celestes. En Atenas, se llamaba "liturgia" a un servicio público impuesto a un individuo. Epicuro lanza el peso de su ataque sobre esta palabra. El vicio de la falsa astronomía que él detesta consiste en que impone "liturgia" a los dioses.[2] Lo condena, no simplemente porque sus dioses no intervenían en la dirección del mundo, sino porque involucraba a éstos en la religión del temor, a la que él se oponía de manera especial. Festugière puntualiza la cuestión como sigue:

> La doctrina epicúrea de la *ataraxia*... entró en abierta pugna con estos nuevos dogmas platónicos, pues si se consideran los movimientos celestes como la imagen de la misma Necesidad, y si se atribuye esta Necesidad a la voluntad de los dioses, síguese la consecuencia de que todos los acontecimientos de este mundo son ordenados por los dioses. Y, puesto que estos acontecimientos son en su mayor parte penosos, nos vemos obligados a suponer que los dioses nos persiguen con su odio, odio del que no podemos librarnos y que nunca cesará. Esto equivale a inmortalizar el régimen del temor. No hay error más pernicioso.

[1] Bignone. *L'Aristotele Perduto,* vol. II. p. 386. Farrington, "Epicuro y las Leyes de Platón", Anales de la Classical Association, vol. XXXVI, mayo, 1939.

[2] En tres ocasiones establece este punto: *Carta a Herodoto,* par. 76; *Carta a Pitocles,* pars. 97, 113.

Lucrecio expresó lo mismo en los famosos versos:

O genus infelix humanum, talia divis
Cum tribuit facta atque iras adiunxit acerbas! [1]

La protesta no va enderezada simplemente contra el hecho de que se cargue a la naturaleza divina con la tarea de administrar las actividades de los cuerpos celestes, sino que se dirige, con especial acritud, contra el propósito de atribuir a dioses *coléricos* los fenómenos regulares de los cielos, que tanto pavor provocan en el espíritu de los hombres, atribuyendo así los más recientes descubrimientos de la astronomía matemática a la ayuda del peor aspecto de la superstición antigua.

Tenemos que retornar ahora al escepticismo platónico en cuanto a la posibilidad de una ciencia de la naturaleza. Ya hemos visto que ese escepticismo surgió al separarse la conciencia del filósofo de los problemas relacionados con la producción de la vida material. También hemos visto que las dificultades causadas por este escepticismo no tardaron en dejarse sentir. Aristóteles, con su comentario "toda la *investigación* de la naturaleza queda abolida" [2] había expresado lo impropio de la posición idealista desde el punto de vista del investigador de la naturaleza desinteresada. Los estoicos y los epicúreos habían de rebasar esta objeción aristocrática, formulando otra más práctica, la de que quedaban abolidas las *artes de la vida.*

La diferencia de carácter de ambas protestas es instructiva. En la *Metafísica,* Aristóteles salvaguardó sus intereses científicos; pero descubrió su relativa indiferencia en cuanto a las exigencias de las artes productivas con su observación de que "se había atendido suficientemente a las comodidades y refinamientos de la vida [¡aventurada afirmación tratándose de los paupérrimos griegos!] antes de que se iniciara la investigación en busca de la sabiduría [es decir, la clase de ciencia en la que él estaba interesado]." [3] Por eso puso tan poco entusiasmo en su lucha contra el escepticismo platónico.

En cuanto a cualquier rebeldía seria por parte de Aristóteles contra la función político-religiosa de la teología astral de Platón, es cosa que no existió. En la obra perdida *De Philosophia,* desarrolló una física dualista, que le sirvió también en períodos posteriores de su vida. Esta física dualista era materialista en cuanto a la creación terrena y espiritualista en cuanto a los planetas y las estrellas.[4] En otras

[1] ¡Oh infeliz género humano, cuando adscribió estos hechos (es decir, los fenómenes celestes) a los dioses y se atrajo así amarga cólera! *De Rerum Natura,* V, 1. 194.

[2] *Metafísica,* A, 992 b.

[3] *Ibíd.,* 962 b.

[4] La frase es de Bignone, *op. cit.,* II, 388.

palabras, Aristóteles era materialista en la medida en que su teoría no amenazaba a la teología astral que empezaba a ser reconocida universalmente como la mejor religión inventada hasta entonces. El historiador honesto no siempre ha sido capaz de aprobar tal contemporización. "Aristóteles —dijo Rosmini— se dedicó a elaborar un politeísmo filosófico y se vanaglorió de haberse elevado muy por encima de los prejuicios del vulgo; pero todo lo que hizo fué negar a la divinidad las formas de los hombres y animales e investirla de la de las estrellas." [1]

Muy distinta fué la posición de los epicúreos y los estoicos. Entre los eruditos ha sido tradicional considerar la posterior enemistad entre el Jardín y el Pórtico como característica también del comienzo de ambas escuelas. No hay tal. Como filosofías populares se hallaban unidas en su oposición a la Academia y al Liceo aristocráticos. En vida de Epicuro y Zenón y de sus discípulos inmediatos, no se produjo ninguna controversia entre epicúreos y estoicos, sino que ambos se mantuvieron unidos en su oposición a la Academia y al Liceo. Nada podía ser más natural. Ambas escuelas eran materialistas, ambas combatían el escepticismo con respecto a la evidencia de los sentidos en interés de la vida práctica, y ambas eran adversarias de la especulación científica aristocrática y desinteresada que caracterizaba a la Academia y al Liceo.

Cabe afirmar, sin lugar a dudas, que hasta que alcanzaron su victoria contra las escuelas idealistas no tuvieron ocasión de reñir entre sí el Jardín y el Pórtico. Entonces, la adhesión de los estoicos a la astrología abrió entre ambas escuelas un abismo cada vez más ancho y sirvió para que el estoicismo se convirtiera a su vez en el patrocinador de una religión astral del Estado. Nilsson tiene probablemente razón al sustentar el criterio de que la cooperación entre la astrología y la filosofía estoica fué la que creó la teoría solar que hacia el final de la antigüedad se convirtió en una religión del imperio.[2] Este largo proceso no podía por menos de provocar la creciente hostilidad de los partidarios de Epicuro.

Los epicúreos fueron los paladines más consecuentes del materialismo en la antigüedad, y los más resueltos enemigos de lo sobrenatural. Contribuyeron como nadie a mantener viva la convicción de la posibilidad de una ciencia verdadera de la naturaleza y fueron los que más hicieron para conservar la comprensión de los descubrimientos de que el hombre se había forjado a sí mismo gracias a su conquista

[1] Tomado de Bignone, *op. cit.*, II, 387.

[2] *El auge de la astrología en la era helenística.* (Notas y documentos históricos, N° 18, Observatorio de Lund, Suecia, 1943.)

de la naturaleza y de que su civilización debía entenderse como un experimento humano. Pero sería un error suponer que abrigaban alguna esperanza respecto a un mejoramiento radical de la suerte material del hombre en la tierra mediante un ataque organizado sobre la naturaleza. La sociedad antigua estaba ya en decadencia, y Epicuro cifró su ambición en suavizar la suerte del individuo. Desembarazó a sus partidarios del temor a lo sobrenatural, les enseñó la búsqueda racional del placer y les aconsejó que consideraran la amistad como el bien más seguro de la vida. Los dioses que hizo fueron según su propia imagen. "Dioses que no hacían daño, dioses que no eran malos..., dioses sin odio ni mala voluntad. Tal fué el evangelio que Epicuro trajo al mundo." [1] Dioses, también que no tenían poder para afectar a la naturaleza. Y también en esto se asemejaban a su hacedor, pues todo indica que Epicuro fué un simple enamorado de la vida, que con gusto hubiera reducido la existencia al nivel de una excursión campestre. Detestando las injusticias de la sociedad, procuró únicamente no participar en ellas. Habían de transcurrir siglos, acarreando con ellos la desaparición de la esclavitud, antes de que un Bacon pudiera predicar un materialismo cuya candente esencia consistía en la capacidad del hombre para transformar radicalmente sus condiciones materiales de vida, y más siglos aún para que un Marx pudiera revelar la conexión dialéctica existente entre la conquista del medio material y la destrucción de la sociedad de clases. Entre tanto, mientras sobreviva una sociedad de clases, tendremos nuestros idealistas: son su producto a la vez que sus defensores.

[1] Festugière, *Epicure et ses Dieux*, *p.* 102.

CHRISTOPHER HILL [1]

HOBBES Y EL PENSAMIENTO POLITICO INGLES

Thomas Hobbes nació en 1588 y vivió hasta 1679. Su vida se extiende, pues, desde la derrota de la Armada Española hasta los comienzos del complot papista; desde el año en que quedó asegurada la independencia de la Inglaterra protestante hasta el período en que la amenaza de restaurar el catolicismo en Inglaterra se presentó, más que como una realidad política, como la estratagema de un partido parlamentario. A la mitad de la vida de Hobbes se produjo el acontecimiento decisivo de la historia inglesa moderna: la revolución de 1640-1649. En esta revolución, el poder político pasó, de la corona y la Cámara de los Lores, que representaba a la iglesia de Estado y a los grandes magnates latifundistas, a los comerciantes y la burguesía, o sea la clase representada en la Cámara de los Comunes. La derrota de la Armada Invencible en el año del nacimiento de Hobbes, éxito supremo de la monarquía Tudor, había hecho imposible la supervivencia de la monarquía absoluta en Inglaterra. Las clases que se habían aprovechado de la paz interna lograda por la monarquía Tudor y de su política exterior —los comerciantes, la burguesía y los industriales— no tenían nada que temer en lo sucesivo de los invasores extranjeros. El único obstáculo a su continuada expansión era de carácter interno: un sistema fiscal elaborado en los tiempos feudales para gobernar a Inglaterra como una finca privada del rey. Este sistema resultaba anticuado como consecuencia del alza en los precios que sobrevino en el siglo XVI a causa de la afluencia a Europa de la plata americana y debido asimismo a la creciente complejidad de la administración que

[1] Christopher Hill, doctorado en artes en Oxford, es profesor de historia moderna en el Balliol College de Oxford y catedrático de la misma materia en la Universidad. Sus principales publicaciones son: *La revolución inglesa, 1640* (1940); *Dos Commonwealths* (bajo el pseudónimo de K. E. Holme, 1945); *Lenin y la revolución rusa* (1947). En breve se publicará un volumen sobre aspectos sociales de la revolución inglesa. *(N. del editor.)*

era, a su vez, un reflejo de la expansión económica de Inglaterra. Pero si había de reorganizarse el sistema financiero del país, quienes tenían que pagar los impuestos querían tener una mayor participación en el gobierno.

Sobre esta cuestión sobrevino el choque. La corona se aferraba a sus antiguos privilegios y la Cámara de los Comunes presentó nuevas demandas. Surgió entonces toda la maraña de disputas: disputas sobre la política exterior, sobre el control de la Iglesia, sobre el control de la vida económica del país. Pero el verdadero problema, como Hobbes fué uno de los primeros en ver, era un problema de poder político, de soberanía: ¿quién había de tener la palabra decisiva en la gobernación del país? El rey, apoyado por la iglesia estatal y por la mayoría de los lores, afirmaba los derechos del antiguo sistema; la Cámara de los Comunes, que representaba a las nuevas clases en ascenso, empezaba a reclamar el poder supremo. La cuestión fué dilucidada en la guerra civil, y el parlamento obtuvo la victoria. Después de 1646, la revolución —desde el punto de vista de los que la iniciaron— continuó peligrosamente hacia la izquierda, hasta que, en 1660, el temor a la izquierda democrática hizo que la sólida masa de la burguesía y la clase media contemporizaran con sus enemigos derrotados. Vino así la restauración de Carlos II, de los obispos y de la Cámara de los Lores, para garantizar el nuevo orden social, pues, cualesquiera que fuesen las apariencias, la realidad del poder había pasado a manos de la clase media y de la burguesía. Carlos II, hombre prudente, lo comprendió así cuando dijo que desistiría de hacer nuevos viajes. Jacobo II, menos prudente, viajó. Finalmente, en 1878 se formuló y consolidó el arreglo de 1860, legitimándose la unión de los comerciantes y de la aristocracia territorial que produjo la oligarquía Whig del siglo XVIII.

Tal fué el mundo en que vivió Hobbes. Sus principales ideas habían tomado forma antes de 1640; pero fueron moldeadas por las fuerzas intelectuales de su mundo. La revolución que tuvo lugar en Inglaterra entre 1640 y 1649 no fué sino una manifestación del proceso que venía desarrollándose a través de toda Europa y que comprende la Reforma alemana, la aparición del calvinismo y la rebelión de los Países Bajos. En el mundo del pensamiento, la Reforma —no directamente ni tampoco de acuerdo con los deseos de sus iniciadores— había conducido a una gran liberación intelectual. La afirmación de la dignidad humana implícita en el "sacerdocio de todos los creyentes", de Lutero; la traducción de la Biblia a los idiomas vernáculos, la interminable discusión de los problemas filosóficos fundamentales, habían producido en fin de cuentas un racionalismo completamente nue-

vo, una confianza en el intelecto humano como tal, en lugar de aceptar como precedente indiscutible la autoridad del Papa o de las Escrituras, la del rey o la del derecho consuetudinario. La nueva burguesía empezaba a sacudirse los grilletes tradicionales que habían mantenido unida a la sociedad feudal en una jerarquía de principados y poderes. También la ciencia moderna emergía para atender las necesidades de las nuevas fuerzas productivas; es ésta la época en que Copérnico y Galileo hacen descubrimientos que la Inquisición no puede ocultar, iniciando ideas que echarán por tierra las teorías de Aristóteles y de los escolásticos.

En Inglaterra, el proceso intelectual se resume y sintetiza en Bacon, el padre del método inductivo, del experimento científico, del empirismo. Bacon tenía un optimismo robusto, una confianza infinita en la capacidad de la razón humana, si era aplicada honesta y libremente. Era también un utilitario, convencido de que la razón humana debe aplicarse a los problemas de la vida sobre la tierra y no a las abstrusas especulaciones de la teología. La ciencia era necesaria para dar poder al hombre. Para gobernar a la naturaleza —decía—, primero debemos obedecerla, y para obedecer, debemos comprender.

En cierto período de su vida —no sabemos exactamente cuándo—, Hobbes trabajó en estrecha colaboración con Bacon y le sirvió de amanuense.

¿Cuál fué, pues, la posición de Hobbes en la sociedad, en el viejo mundo cuyas instituciones empezaban a desmoronarse y en el nuevo mundo que se formaba en la conciencia del hombre? Al igual que tantas otras cosas en aquella época de transición revolucionaria, la posición social de Hobbes fué ambigua, dirigida en ambos sentidos.

Su padre era un vicario rural, y, según todos los datos que se poseen, no muy instruído. Pero murió cuando Hobbes era todavía pequeño, y el niño fué educado por su tío, un guantero de Malmesbury. Su madre era de estirpe de labradores. Se las arreglaron para enviarle a Oxford. De allí, pasó, en 1608, al servicio de la gran familia de los Cavendishes, como preceptor del futuro conde de Devonshire. Con breves interrupciones, permaneció al servicio de esta familia hasta 1640, cuando huyó a París, y los Cavendishes empezaron a reclutar un ejército para Carlos I. En París, fué por algún tiempo preceptor del príncipe Carlos. En 1653, después de su regreso a Inglaterra, Hobbes reanudó su servicio con la familia Cavendish, lo que no fué óbice para que Cromwell le ofreciera un empleo oficial.

La contradicción es evidente. Hobbes, el pequeño burgués, el avispado muchacho que se educa en Oxford, entra al servicio de una

de las grandes familias feudales más conservadoras, que gobernaba todavía vastas extensiones de la región septentrional de Inglaterra, económicamente atrasada. Cuando Hobbes lleva a sus aristocráticos discípulos a viajar por Europa, conoce a los intelectos más progresistas de su época: Galileo, Descartes, Gassendi. Luego vuelve a su país para discutir las ideas de éstos con el duque de Newcastle.

La posición de Hobbes en el mundo le hizo así tener clara conciencia de las pugnas que sumían a la sociedad en una guerra civil que habría de ser fatal para su condición de parásito del viejo orden. En *Behemoth,* Hobbes ofrece un análisis clasista convincente de las causas de la guerra civil. En *De Cive* y *Leviatán,* la finalidad que persigue es evitar que la pugna de clases (o cualquier otro conflicto) llegue a revestir la forma extrema de guerra civil. La teoría de la soberanía expuesta por Hobbes data del período del conflicto armado entre las clases sociales de Inglaterra.

Por eso Hobbes, suspendido entre dos mundos, hace por igual la crítica de ambos. Es posible que su modo de vida y el medio en que se desenvolvió afectaran a los objetivos que se fijó y a las conclusiones prácticas a las que llegó; pero nadie puede negar el carácter revolucionario de su método, de su crítica, ni la intrepidez de sus recusaciones. Hasta las razones que tuvo para no ser un revolucionario burgués entrañan consecuencias de largo alcance, pues su actitud crítico-escéptica penetra a través de la cortina de humo religiosa tras de la cual la burguesía del siglo XVII avanzó hasta adueñarse del poder.

¿En qué consistió, pues, la revolución hobbesiana?

Hobbes se encontró con que el pensamiento político oficial se hallaba dominado por la idea de que había que obedecer al gobierno porque lo ordenaba Dios, y sustituyó ese criterio por la teoría de que el Estado era instituído por el hombre para su propia conveniencia y debía ser obedecido porque puede demostrarse, en casi todos los casos, que las consecuencias de la desobediencia son más desagradables que la obediencia. Es decir, para Hobbes, el móvil de la obediencia política es la conveniencia, no la moralidad.

Hobbes se encontró con que el modo de pensar de la oposición se hallaba dominado por la idea de que no debía obedecerse al gobierno cuando ello entraba en pugna con la ley divina, la ley natural y los derechos naturales, y demostró que la ley natural, la moral y los derechos de la sociedad se derivan del Estado, y que carece de sentido hablar de "derechos naturales" antecedentes al Estado, de la misma manera que es imposible conseguir el acuerdo entre los hombres sobre

lo que constituye la ley divina, natural o fundamental, salvo en la medida en que éstas hayan sido decididas por el soberano. Quiere decirse que para él, la cuestión clave de la política no era el derecho, sino el poder.

Finalmente, Hobbes abandonó los viejos malabarismos consistentes en el cambalache de textos y en la busca de precedentes, prefiriendo el argumento lógico. Es decir, hizo que la razón, y no la autoridad, sirviera de árbitro en la política. Paradójicamente, el absolutista Hobbes fué el que demostró que el Estado existe para el hombre, que es el producto de la razón humana, y, por lo tanto, que la teoría política es una ciencia racional.

Por consiguiente, a pesar de sus conclusiones prácticas, la esencia total de su manera de abordar la política, su atmósfera mental y sus presuposiciones son burguesas. Hobbes postula una sociedad en la que se han desmoronado las tradicionales y estáticas relaciones feudales jerárquicas. En el Estado feudal, las cuestiones importantes eran las relativas a la posición y a los privilegios personales: la relación entre señor y siervo, entre el miembro de la guilda y el comprador, entre el clérigo y el seglar. Pero en el siglo XVII, la sociedad se ha disuelto en sus partes componentes, que se enfrentan entre sí, no como miembros de estamentos o corporaciones, sino como individuos egoístas. Este nuevo individualismo se refleja en la religión: el punto de vista de Hobbes sobre la naturaleza humana es el mismo del calvinismo o del jansenismo; al igual que Calvino, niega utilidad a la jerarquía de santos, al sacerdocio intermediario y al conjunto de "obras" formales mediante las cuales el católico medieval esperaba salvar su alma. Hobbes ve la sociedad como una agrupación de átomos, en la que las relaciones importantes son contractuales, tales como las que existen entre el patrono y el obrero, el no conformista y el ministro al que elige: se recalca la importancia del individuo, no del grupo social. El hombre natural de Hobbes es un individualista, como Robinson Crusoe o el hombre económico de Adam Smith. Al igual que Descartes, Hobbes cree que puede generalizar acerca de las pasiones de todos los hombres examinando las propias. Su Estado es un artilugio mecánico, establecido por medio del contrato. La idea del contrato que él adopta era casi la propiedad privada de la oposición puritana y revolucionaria, sea que consideremos la *Vindiciae contra Pyrannos,* que era la Biblia de los revolucionarios holandeses y de los hugonotes franceses, o la Liga Solemne y el Covenant que unió a los adversarios escoceses e ingleses de Carlos I.

Hobbes postula la completa igualdad del hombre natural en "Las facultades de cuerpo y espíritu". "La desigualdad que ahora existe ha

sido introducida por las leyes civiles." [1] "El buen consejo no se obtiene por la suerte ni por la herencia, y, por lo tanto, no hay más razón para esperar buen consejo del rico o del noble, en asuntos de Estado, que en la planeación de las dimensiones de una fortaleza". Así, el soberano no dará a la aristocracia hereditaria "más honores que los debidos naturalmente a sus aptitudes".[2] Ningún demócrata igualitario podría ir más lejos. ¡Qué razón tenía Clarendon al recriminar a Hobbes por "su extrema malignidad para con la nobleza, de cuyo pan se había sustentado siempre": El noble lord señaló acertadamente que los niveladores coincidían con el punto de vista de Hobbes "de que ningún hombre puede tener privilegios de esa clase por su nacimiento o su alcurnia".[3]

El hombre en el estado de naturaleza, para Hobbes, es una abstracción del mundo sometido a la competencia que le rodeaba. La naturaleza humana es la naturaleza burguesa: sobreviven los más aptos. En efecto, Hobbes nos sale al paso para decirnos que su estado de naturaleza es una abstracción lógica más bien que una descripción histórica.[4] El hombre natural es el hombre burgués despojado del policía. Hobbes habla conscientemente a un auditorio burgués. Las principales objeciones que hace a su estado de naturaleza son idénticas a las que podrían ocurrírseles y seducir a las clases comerciales: "No hay lugar para la industria, porque el fruto de la misma es incierto, y, por consiguiente, no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de las mercancías que pueden ser importadas por mar. No hay edificios cómodos ni instrumentos para mover y trasladar aquellas cosas que requieren mucha fuerza. No hay conocimiento de la superficie de la tierra, ni registro del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad." [5] El establecimiento del Estado soberano es el único camino que queda para salir del estado natural de guerra.[6]

El hombre sale del estado de naturaleza por sus propios esfuerzos, ayudándose a sí mismo mediante el uso de la razón. Las leyes de la naturaleza son "preceptos o reglas generales, encontrados por la ra-

[1] *Leviatán* (edición inglesa), págs. 63, 79.
[2] *Ibíd.*, págs. 187-188.
[3] Clarendon: *Breve análisis de los peligrosos y perniciosos errores para la Iglesia y el Estado contenidos en el libro de Hobbes titulado "Leviatán"*, págs. 181-182.
[4] *Leviatán*, pág. 65.
[5] *Ibíd.*, págs. 64-65. Cf. pág. 89.
[6] Ello conduce, desde luego, a guerras entre los Estados; pero el estado de naturaleza es peor que la condición de guerra entre las naciones, que, en efecto, puede ser provechosa para la burguesía. "Pero como a consecuencia de ello realzan la industria de sus súbditos, no se sigue esa miseria que acompaña a la libertad de los hombres particulares." *Ibíd.*, pág. 65.

zón", y conducen a la elevación del soberano para que salve a los hombres del estado de guerra que es, a la vez, el estado de naturaleza y la condición de la "anarquía feudal". "Buscar la paz y conservarla" es para Hobbes la primera ley de la naturaleza, la clave para todos los éxitos en política, y la paz, el orden interno y la seguridad son los primeros requisitos de existencia para las clases comerciales e industriales. La función de la monarquía Tudor había consistido en proporcionar esta paz y este orden en Inglaterra contra la "anarquía feudal", y en la medida en que los Tudor proporcionaron la paz y el orden internos y la seguridad frente a los ataques del exterior se habían visto apoyados por las clases comerciales. Gran parte de la teoría de Hobbes vuelve la mirada, de hecho, a la era Tudor, en la que fué educado y que constituyó la edad de oro tanto para la pequeña burguesía como para la aristocracia terrateniente en vías de adaptarse al capitalismo.

El problema fundamental de la política del siglo XVIII, que Hobbes fué lo bastante sagaz para ver con absoluta claridad, se reducía a lo siguiente: ¿Quién había de interpretar las costumbres en pugna, el rey o el parlamento, los Lores o los Comunes? Había surgido un nuevo orden social, con algún apoyo de los Tudor en sus primeras etapas y sin ninguna modificación fundamental de las leyes y de las instituciones del país. Como consecuencia del carácter predominantemente rural del capitalismo inglés, la Cámara de los Comunes había llegado a representar, en 1640, principalmente a los comerciantes y a los terratenientes progresistas. A medida que la corona, en sus apuros financieros, se mostró menos dispuesta a respetar los derechos de propiedad, la Cámara de los Comunes resucitó las exigencias de poder de los parlamentos del siglo XV, a través de los cuales los grandes señores feudales habían dominado directamente al Estado. Existían, por lo tanto, precedentes contradictorios con los que podían apoyarse las exigencias contrapuestas. La mayoría de los entendidos en política se consagraron a investigaciones de anticuario para encontrar argumentos en favor del punto de vista que sustentaban, o bien a la tarea sin esperanza de descubrir cuál de ambos "tenía razón". Hobbes dió de lado todas estas añagazas y demostró que tales cuestiones no se decidían por la "razón", sino por la fuerza. Lo que importaba no eran los argumentos, sino quién había de decidir la disputa. Se reconocía que la costumbre y los precedentes podían llevar a conclusiones contradictorias. Por consiguiente, la única cuestión importante era: ¿quién había de interpretar las costumbres en pugna? Este es el aspecto histórico de la teoría hobbesiana de la soberanía.

Hobbes coincide con casi todos los teóricos políticos de su época en considerar la aparición de la propiedad privada, tras un estado

previo de comunismo primitivo, como la causa y justificación del Estado. "Pues antes de la constitución del poder soberano..., todos los hombres tenían derecho a todas las cosas, lo que necesariamente causó la guerra. Y por lo tanto, esta propiedad, al ser necesaria para la paz y al depender del poder soberano, representa un acto de ese poder, encaminado a la paz pública." [1] Como la propiedad es heredada, y no podemor ir detrás de la posesión (santificada por el soberano) para poner en duda si aquélla es *justa,* así también la soberanía misma se trasmite por herencia y no tenemos derecho a poner en tela de juicio los arreglos hechos por nuestros antepasados. La soberanía y la propiedad se mantienen o caen juntas, son sostenidas por las mismas leyes de la herencia.

También aquí Hobbes se muestra contemporizador, y esta parte de su argumentación parece la más endeble a la luz de las teorías contractuales posteriores y más alambicadas. Pero debemos recordar cuándo y para quién escribía Hobbes. Su combinación del contrato y de la herencia refleja la posición del terrateniente, para quien lo importante es una sucesión inmutable de la propiedad. Solamente después de la victoria de la burguesía es cuando hasta la tierra pierde su condición feudal y se convierte en una mercancía que puede ser comprada, vendida y dividida y que es asegurada mediante contrato. Esta transformación se refleja en la teoría política por la transición del derecho hereditario divino a la monarquía contractualmente limitada de Locke. Hobbes defiende una etapa intermedia del absolutismo, y sus argumentos van enderezados contra los contractualistas, contra aquellos que, como Selden, sostenían que "un rey es una cosa que los hombres han creado para su propia comodidad, en atención a su propia tranquilidad".[2] Ya no se habla de nada divino acerca del derecho del soberano: por eso Hobbes era tan impopular entre las altas jerarquías de la Iglesia anglicana.

Hobbes es también un portavoz de la nueva actitud con respecto a la pobreza en la sociedad capitalista. Hacía tiempo que se había abandonado la idea de que la pobreza era un estado de santidad. La opinión se iba alejando de la idea sustentada en el siglo XVI respecto a que los nuevos problemas sociales del pauperismo debían ser resueltos por medio de la caridad cristiana. Tal solución había sido suficiente para las víctimas casuales del infortunio en la sociedad feudal, más estática; pero no podía hacer frente al desempleo en masa creado por el capitalismo primitivo y por el cercamiento de tierras cultivables

[1] *Leviatán,* pág. 93. Por lo que se refiere al comunismo primitivo, véase *English Works,* vol. II, pág. VI.

[2] John Selden: *Table Talk* (edición de 1847), pág. 97.

para dedicarlas a la cría de ovejas. Hobbes vió que el pauperismo en esa nueva escala constituía un problema para el Estado. "Y puesto que muchos hombres, por accidentes inevitables, llegan a ser incapaces de mantenerse con su trabajo, no se les debe abandonar a la caridad de las personas particulares, sino que debe proveerse a ello (en la medida en que lo requieren las necesidades de la naturaleza) mediante las leyes de la comunidad." Pero ni siquiera este mínimo de subsistencia debe ser distribuído imprudentemente. "Para aquellos que tienen cuerpos robustos, el caso es distinto: debe obligárseles a trabajar. Y para evitar la excusa de que no encuentran empleo, deben existir leyes que puedan fomentar toda clase de artes, como la navegación, la agricultura y la pesca, y todo género de manufactura que requiere mano la obra." La emigración es también un remedio para el desempleo. Y con Malthus y todos los clarividentes investigadores de la estructura y de las consecuencias del capitalismo, Hobbes concluye: "Y cuando todo el mundo esté sobrecargado de habitantes, el último remedio es la guerra, la cual provee a cada hombre, sea por la victoria, sea por la muerte".[1] La función del Estado en un mundo sometido a la competencia, tal como la de Hobbes, consiste en la función mercantilista de edificar el poder para la riqueza y la riqueza para el poder, y acumular el poder y la riqueza para la guerra definitiva, árbitro final de la riqueza y el poder en el nuevo mundo.

Una apreciación definitiva acerca del contrato. "Todo lo que no es injusto es justo —dice Hobbes—. Y la definición de la INJUSTICIA no es otra cosa que la no ejecución del convenio." [2] La justicia es el cumplimiento de contratos y nada más. Una consecuencia de esto saltará a la vista para cualquiera que esté familiarizado con los problemas sociales de la Inglaterra de los siglos XVI y XVII. La cuestión candente del día era la posición del pequeño propietario, del arrendador en enfiteusis, cuyos derechos de propiedad representaban frecuentemente un obstáculo para el acaparamiento de las fincas, el cercamiento de los terrenos, la absorción de las rentas y todos los métodos familiares mediante los cuales un sector de la clase media se enriquecía y participaba en el auge comercial e industrial del siglo antes de 1640. El ataque contra la seguridad de posesión de estos pequeños propietarios, la simple idea de que podían ser elevadas las rentas habituales y de que pudiera desahuciarse a los campesinos incapaces de pagarlas, se consideraba en el siglo XVI un grave crimen moral, un atentado a todo cuanto se tenía por justo y decente, una grosera violación de la equidad, aun cuando se observara la letra de la ley, pues la mayor

[1] *Leviatán*, pág. 185.
[2] *Ibid.*, pág. 74.

parte de los arrendatarios en enfiteusis disfrutaban de sus tierras según el derecho consuetudinario, mediante el pago de rentas consuetudinarias, cuyo pago no podía exigirse automáticamente por el derecho común. Sus pretensiones no tenían ninguna base contractual. La finalidad que perseguía el terrateniente en proceso de mejoramiento consistía en reemplazar la propiedad en enfiteusis por la propiedad en arrendamiento, la enfiteusis vitalicia por la enfiteusis a un término fijo de años; sustituir con contratos precisos, limitados y determinables, los derechos consuetudinarios indeterminados y tradicionales del campesinado medieval; pasar de lo establecido por la costumbre al contrato. Se trataba de una revolución tanto moral como económica, de una intrusión de las normas ajenas del mercado en una esfera que hasta entonces no se había visto afectada por ellas.

Es indudable que a mediados del siglo XVII la nueva moral de la competencia empezaba a encontrar aceptación general. La última tentativa para legislar contra las cercas despobladoras fué derrotada en el parlamento en 1656. Pero todavía continuó la lucha de los campesinos para conseguir propiedades estables en enfiteusis, lucha apoyada por el movimiento de los niveladores precisamente antes de la publicación de *Leviatán*. En la sexta década fueron publicados los últimos folletos contra las cercas. Las nuevas normas eran consideradas, por lo menos, como una prescripción de las antiguas, como una concesión a la perversa codicia del hombre caído. ¡Pero allí estaba Hobbes para hacer del contrato la base de la moral! La justicia es el cumplimiento de convenios: si no hay contrato, no hay injusticia. Esto equivalía a romper tan completamente con la moral católica tradicional como con el Estado jerárquico feudal. El estado burgués del libre contrato recibió así sus fundamentos ideológicos. Y el labrador expropiado y famélico empieza ya a regatear con un patrono, cuya capacidad para esperar hasta que el trabajador acepte sus condiciones se ve fortificada por las recompensas de anteriores esperas. El carácter fundamentalmente burgués de la forma en que Hobbes aborda el Estado y la moral resulta más evidente que en cualquier otra parte en esta actitud, cimiento de ambos.

Debe hacerse notar por otra parte, que aun cuando la base es *contractual,* se necesita también la fuerza para mantener los contratos. (Esto refleja exactamente las contradicciones de la sociedad capitalista.) Los contratos son libres, pero deben ser mantenidos por la fuerza contra el infortunado. Como dijo, cuatro años antes de la publicación del *Leviatán,* ese buen hobbesiano, el comisario general Ireton: "Todo hombre que hace un contrato y descubre después que ha salido perdiendo, está obligado, sin embargo, a cumplirlo." "Los engañaron

—replicó el nivelador Wildman—, como es posible que nos ocurra a nosotros." [1]

Las características burguesas del pensamiento de Hobbes se reflejan quizás con más claridad en su actitud con respecto a la Iglesia romana y a los elementos mágicos de la religión en general. La clave del ataque emprendido contra el Reinado de la Oscuridad en la IV parte del *Leviatán* consiste en que Hobbes defiende las realizaciones negativas de la Reforma: su ruptura con el sacerdocio, su denegación de la necesidad de una jerarquía que medie entre el hombre y Dios.

En las tres primeras décadas del siglo XVII, oponiéndose a la presión ejercida por el puritanismo de la clase revolucionaria, la Iglesia anglicana, bajo la dirección de Lancelot Andrewss y Laud, había retrocedido a una especie de papismo social. Sin deseo alguno de retornar a la obediencia papal, aquéllos deseaban elevar la dignidad del sacerdote como hacedor de magia, distinguido de la masa de la congregación, recalcar los aspectos formales y simbólicos del culto (la oración y los sacramentos) frente a los aspectos racionales (la predicación). "Debe haber más plegarias y menos predicación —decía el protector de Hobbes, el duque de Newcastle—, pues el exceso de predicación engendra la facción, pero los rezos son causa de devoción." [2] Hobbes no sentía ningún amor por el puritanismo, pues sostenía que la conclusión lógica de la creencia de éste en los derechos de la conciencia individual era la completa anarquía; pero se hallaba demasiado imbuído de la nueva ciencia para tener algún vínculo con el movimiento neopapista. En la IV parte del *Leviatán* combate las ideas de los "espectros" en el sentido ibseniano del mundo y despeja de obstáculos el camino del pensamiento racional. Pone en abierto contacto a la religión con la ciencia y ataca despiadadamente la superstición y la creencia en la magia, por la razón específica de que son los medios de que se valen los sacerdotes para establecer su autoridad sobre el pueblo. "¿Quién no obedecerá a un sacerdote, aquél que pueda hacer a Dios, más bien que a su soberano y hasta antes que a Dios mismo? ¿O quién que tema a los fantasmas no sentirá gran respeto por aquellos que pueden hacer el agua bendita, que expulsa de él los demonios?" [3] "Las pretensiones de inspiración pueden ser un engaño, y en el mejor de los casos, el temor al infierno y la esperanza del cielo resultan poco satisfactorios como motivos de acción política." [4]

[1] *Clarke Papers* (ed. C. H. Firth. 1891-1901), vol. II, pág. 404.
[2] Duquesa de Newcastle: *Lives of William Cavendish, Duke of Newcastle, and His Wife, Margaret* (ed. C. H. Firth), pág. 124.
[3] *Leviatán*, pág. 369.
[4] *Ibid.*, pág. 76.

De ahí el erastianismo de Hobbes, tan grande como el de la mayoría de la Cámara de los Comunes en 1640. El Estado debe asumir el vasto poder sobre el espíritu de los hombres que posee todavía la religión, precisamente a causa de las infinitas posibilidades de discrepancia y discordia que de otro modo surgirían. Pues "el más frecuente pretexto de sedición y guerra civil en las comunidades cristianas ha procedido durante mucho tiempo de la dificultad, no resuelta aún suficientemente, de obedecer al mismo tiempo a Dios y al hombre siempre que sus mandamientos son contrarios los unos a los otros." [1] Se trata, en realidad de la cuestión de la soberanía; ¿quién ha de decidir? En última instancia, Hobbes opina que se trata de una cuestión de poder. La disputa entre los puritanos y Laud sólo en apariencia giraba en torno a nimiedades doctrinales: la posición de la mesa de comunión, las vestiduras sacerdotales. En realidad, estaban en pugna dos filosofías de la vida, dos órdenes sociales: por un lado el medieval, el católico, el jerárquico, el feudal, y por otro, el moderno, el protestante-racionalista, el individualista, el burgués.

Sin embargo, a la vez que ataca al sacerdocio, Hobbes se da clara cuenta de la utilidad de la religión para mantener en orden al vulgo. Los antiguos romanos "lograron para sus fines (que eran la paz del Estado) que el pueblo común y corriente, en sus infortunios, al atribuir la falta a descuido o error en sus ceremonias o a su propia desobediencia a las leyes, reconociera que era el menos apto para amotinarse contra sus gobernadores. Y entretenido con la pompa, los pasatiempos de los festivales y los juegos públicos hechos en honor de los dioses no necesitaba nada más que pan para tenerlo alejado del descontento, de la murmuración y de la subversión contra el Estado".[2]

La definición que ofrece Hobbes de la religión indica suficientemente su opinión sobre el objeto de ésta y su propio y completo erastianismo: "El temor al poder invisible, fingido por el espíritu o imaginado en las historias públicamente permitidas es RELIGIÓN; no permitidas, es SUPERSTICIÓN. Y [como cínica concesión a la decencia], cuando el poder imaginado es verdaderamente tal como nos lo imaginamos, RELIGIÓN VERDADERA". La religión, en rigor, es un instrumento de gobierno. "En todas las cosas no contrarias a la ley moral (es decir, a la ley de naturaleza), todos los súbditos están obligados a obedecerla como ley divina, la cual es declarada así por las leyes del Estado." "Una opinión destinada públicamente a ser enseñada no puede ser herejía, ni heréticos los príncipes soberanos que las autorizan." [3]

[1] *Ibid.*, pág. 319.
[2] *Ibid.*, págs. 59-60.
[3] *Ibid.*, págs. 26, 153, 316.

La tranquilidad con que Hobbes describe sobre el papel y racionaliza la práctica de todos los gobiernos de su época le corta a uno el resuello. Sólo él tuvo el valor de justificar los principios *cujus regio ejus religio* sobre los cuales se basaba la acción de cada gobierno.

Por consiguiente, nada tiene de extraño que para Hobbes el gran enemigo sea la pretensión a la inspiración, a la revelación directa, a la posibilidad de obrar milagros. En esto ataca tanto a los sectarios de la izquierda como a los papistas de la derecha, y, en el empeño, su lógica rigurosa socava toda la posición cristiana. "Decir que Dios le ha hablado a él de un sueño, no es más que decir que soñó que Dios le hablaba... De tal suerte, aunque Dios Todopoderoso puede hablar a un hombre por medio de sueños, visiones, voz e inspiración, no obliga a ningún hombre a creer que lo ha hecho tal como lo pretende, pues (siendo hombre) puede errar y (lo que es más) puede mentir." "Todo el milagro consistió en que el encantador engañó a un hombre, lo cual no es ningún milagro, sino una cosa muy fácil de hacer... Pues dos hombres confabulados, el uno para parecer cojo, y el otro para curarle con un conjuro, engañarán a muchos; pero muchos confabulados, uno para parecer cojo, otro para curarlo, y todos los demás para servir de testigos, engañarán a muchos más." [1] Hobbes niega la posesión demoníaca incluso en aquellos casos en que el demonio fué expulsado por Cristo. Asimismo niega la existencia de un infierno local o de un tormento eterno.[2]

En rigor, resulta completamente claro que Hobbes no cree realmente en el cristianismo, en el sentido normal de la palabra "creencia" y que se limita a aceptarlo como el credo autorizado en el Estado en que vivía.[3] "Era... casi imposible para un hombre, sin la ayuda especial de Dios, esquivar ambos escollos, el del ateísmo y el de la superstisión." [4] Dios salva la situación por medio de la revelación directa; pero ya hemos visto lo dubitativo que Hobbes se muestra en cuanto a las pretensiones a la revelación como tal. Hobbes no es un Pascal que utilice el escepticismo para edificar una fe más firme, sino que emplea la existencia de la fe para inculcar el escepticismo. "¿Podrá lograrse que naciones enteras —pregunta— sean llevadas a *convenir* en los grandes misterios de la religión cristiana, que están por encima de la razón, y hacerse creer a millones de hombres que el mismo cuerpo puede estar a la vez en innumerables lugares, lo cual

[1] *Ibíd.*, págs. 200, 238-239.
[2] *Ibíd.*, págs. 351, 244, 342.
[3] *Ibíd.*, pág. 241.
[4] *English Works*, vol. II, pág. 227.

va contra la razón" y será imposible educarlos en los principios más sensatos del Leviatán?[1]

Hobbes se burla de los argumentos basados únicamente en los textos bíblicos. Quienes los emplean "arrojando átomos de la Escritura, como polvo ante los ojos de los hombres, hacen todas las cosas más oscuras todavía de lo que son, artificio ordinario de los que buscan, no la verdad, sino su propia ventaja." [2] Hobbes desarrolla su propia argumentación primeramente sirviéndose de la demostración lógica y racional, y luego procede a reforzarla con los textos "con sumisión no obstante, tanto en esto como en todas las demás cuestiones, siempre que la determinación dependa de las Escrituras, a la interpretación de la Biblia autorizada por el Estado, del que soy súbdito." [3] La interpretación individual de las Escrituras, llevada a su conclusión lógica, significa tantas verdades y procedimientos de salvación como ciudadanos existen: Hobbes quiere la uniformidad en interés de la estabilidad. Pero su método merma una vez más el respeto por los libros sagrados. El mismo se permite algunas críticas históricas audaces en cuanto a las atribuciones de autoridad que pueden concederse a los libros de la Biblia.[4]

De manera algo inesperada, aunque no tanto si consideramos las raíces sociales de sus teorías más bien que la forma que éstas tomaron, Hobbes aprueba la independencia siempre y cuando no degenere en anarquía sectaria.[5] Pero esto sólo es realmente una medida de su indiferencia, de su aprobación de la separación de la política de la teología, de la tendencia de la independencia a abordar el deísmo y el racionalismo. Pues aun cuando Hobbes se halla preparado por la indiferencia para defender la intolerancia política, la tolerancia —al menos de las opiniones no traducidas en actos— le es con todo más natural. "Pero ¿qué razón existe para ello? —pregunta, refiriéndose a la persecución—. ¿Se debe a que tales opiniones son contrarias a la religión verdadera? Eso no puede ser, si aquéllas son ciertas. Por consiguiente, dejemos primero que la verdad sea examinada por jueces competentes o refutada por los que pretenden saber lo contrario.[6] Aquí aparece una vez más la conexión de Hobbes con los aristócratas escépticos o deístas del período de la restauración, con toda la tendencia del pensamiento político hacia esa especie de tolerancia práctica *de*

[1] *Leviatán,* pág. 180.
[2] *Ibíd.,* pág. 329.
[3] *Ibíd.,* pág. 241.
[4] *Ibíd.,* págs. 204-205.
[5] *Ibíd.,* pág. 380.
[6] *Ibíd.,* pág. 376.

convenio realizada después de 1688, en la que consideraciones de oportunidad y el bienestar del comercio desempeñaron un papel mucho más importante que la pasión por la libertad de un Milton. "Por cuanto que algún alivio a las conciencias escrupulosas en el ejercicio de la religión puede ser un medio efectivo para unir en interés y afecto a los súbditos protestantes de Sus Majestades..." decía francamente el preámbulo a la Ley de Tolerancia de 1689. He aquí cómo lo expresa Hobbes: "Hay otro error en su filosofía civil..., el de extender el poder de la ley, que es exclusivamente la regla de las acciones, a los mismos pensamientos y a las conciencias de los hombres por medio del examen y de la *inquisición* de lo que sostienen, no obstante la conformidad de sus palabras y sus actos, debido a lo cual, los hombres, o son castigados por decir la verdad de lo que piensan, o constreñidos a mentir por temor al castigo." [1] No es ésta la forma más noble de argüir en favor de la libertad de conciencia, pero sí resultó probablemente el argumento político más aceptable, y es un argumento por el que no se le ha otorgado suficiente crédito al autor del *Leviatán*.

El espíritu científico de Hobbes se pone sobre todo de manifiesto en la estructura misma del *Leviatán*. El Dr. Strauss ha argüido que todas las ideas fundamentales de Hobbes existían antes de que éste se familiarizara con las ideas científicas de sus contemporáneos, que el método científico se yuxtapone al material de Hobbes y no brota de él.[2] Aun cuando así fuera, esto no afecta a mi principal alegato, el de que la filosofía y el método científico de Hobbes brotaron *ambos* del mismo ambiente social, por lo que pudieron fusionarse de manera natural. No creo que el Dr. Strauss resulte muy convincente cuando arguye que el método científico *contradice* en cierto modo lo que Hobbes trata de decir: indudablemente Hobbes pensaba que estaba estableciendo "la ciencia de la justicia", por falta de la cual se había desencadenado la guerra civil.[3] El estilo y la forma del *Leviatán* se vieron influídos indudablemente por las nuevas ciencias: por eso es tan importante el libro en la historia de la prosa inglesa. Su construcción es maravillosamente lógica. Una vez que hemos empezado, es casi imposible romper la cadena de la argumentación de Hobbes sin volver al principio. Hobbes se muestra conscientemente riguroso en el empleo de las palabras. Todos los términos que emplea son definidos en el libro I, y un atento examen de estas definiciones echa por tierra algunas de las supuestas contradicciones de los capítulos

[1] *Ibíd.*, pág. 374.
[2] Leo Strauss: *The Political Philosophy of Hobbes.*
[3] *English Works*, vol. VI, pág. 363.

posteriores. Pues "cuando los hombres registran sus pensamientos erróneamente, por la inconstancia de la significación de sus palabras... registran concepciones que nunca concibieron, y así se engañan a sí mismos." [1]

Hobbes trata de reducir el proceso racional al cálculo. "Pues la RAZÓN, en este sentido, no es otra cosa que el *cómputo* (es decir, la suma y resta) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para *señalar* y *significar* nuestros pensamientos." [2] Esta es una especie de cálculo benthamiano, imitado de la oficina y del libro mayor del comerciante, algo tan burgués como Benjamín Franklin.

Todo esto va acompañado de una negación de todos los absolutos metafísicos. El corrosivo escepticismo de Hobbes operó una revolución destructora en el mundo del pensamiento paralela a la que tenía lugar en las instituciones y en las normas sociales. A Hobbes no le dicen absolutamente nada los conceptos morales tradicionales. "Pues un hombre llama *sabiduría* lo que otro llama *temor,* y uno *crueldad,* lo que otro *justicia*... Y por lo tanto tales nombres nunca pueden servir de verdadera base para cualquier raciocinio." Las normas son completamente relativas, salvo por lo que se refiere a los absolutos de *Leviatán.* "Cualquiera que sea el objeto del apetito o del deseo de cualquier hombre eso es lo que por su parte llama bueno." [3] Y esto se traslada a la política. "La doctrina de lo justo y lo injusto es discutida perpetuamente, tanto por la pluma como por la espada, mientras que la doctrina de las líneas y las figuras no lo es, porque los hombres no se preocupan, en esta materia, de cuál sea la verdad, ya que se trata de una cosa que no perjudica la ambición, el beneficio o la codicia de ningún hombre. Pues tengo por indudable que si hubiera sido una cosa contraria a los derechos de dominio de cualquier hombre o al interés de los hombres que ejercen dominio la afirmación de que *los tres ángulos de un triángulo deben ser iguales a dos ángulos de un cuadrado,* esa doctrina hubiera sido, si no discutida, sí eliminada, mediante la quema de todos los libros de geometría, en la medida en que pudiera hacerlo aquél a quien le interesa." Por lo tanto, las leyes de naturaleza son preceptos o reglas generales que se descubren conociendo las consecuencias, llevando la contabilidad, calculando el costo.[4] No entrañan ninguna fuerza moral trascendental obligatoria. Sólo se trata de que el hombre procedería de manera irracional, con olvido de sus propios intereses, si no las observara,

[1] *Leviatán,* pág 13. Cf. págs. 15, 20, 21 y 369.
[2] *Ibid.,* pág. 18.
[3] *Ibid.,* págs. 18, 24.
[4] *Ibid.,* págs. 18, 52-53, 66.

así como un comerciante sería necio si, habiendo aprendido a llevar las cuentas, dejara que se embrollaran sus negocios por no llevarlas.

Varios indicios sugieren que Hobbes hubiera estado de acuerdo con Rousseau en la afirmación de que hasta ahora no ha existido ninguna verdadera comunidad, en su sentido del vocablo, y que legislaba para el futuro. En el capítulo "Del dominio paternal y despótico" escribió: "La objeción más grande es la de la práctica, cuando los hombres preguntan dónde y cuándo tal poder ha sido reconocido por los súbditos. Pero uno puede preguntarles a su vez cuándo o dónde ha existido durante mucho tiempo un reino libre de la sedición y de la guerra civil... Pues aun cuando en todos los lugares del mundo los hombres pusieran los cimientos de sus casas sobre arena, no podría inferirse de ahí que así debe hacerse." [1] "Así, mucho tiempo después de que los hombres han empezado a constituir repúblicas, imperfectas y propensas a recaer en el desorden, puede ser posible, mediante la meditación industriosa, encontrar principios de razón para hacer duraderas sus constituciones (exceptuando la violencia externa). Y tales principios son los que yo he formulado en este discurso." [2]

Hobbes sabe que ha surgido un nuevo mundo al que ya no podrán aplicarse las normas del antiguo orden feudal. Puede que él mismo no haya sido un revolucionario en la práctica: su teoría contiene estertores, idiosincrasias y rémoras del pasado así como críticas del presente que pueden explicarse por su peculiar posición en la sociedad; pero todas las suposiciones de su enfocamiento de la política son nuevas, radicales y burguesas aunque despojadas de los pañales religiosos en que todavía aparecía envuelto el pensamiento burgués revolucionario. A Rousseau había de bastarle con insistir en que la soberanía debía y podía radicar exclusivamente en el pueblo para convertir la filosofía política de Hobbes en un credo revolucionario que derribaría los tronos de Europa.

Combinado con este espíritu científico, encontramos en Hobbes lo que era la secuela casi invariable de aquél en el siglo XVII: el materialismo. Esto aparece claramente expresado en el capítulo I, "De las sensaciones": "La causa de la sensación es el cuerpo externo u objeto". Sólo "no sabiendo lo que son la imaginación o las sensaciones" algunas escuelas llegan a decir "que las imaginaciones surgen por sí mismas y no tienen causa..., que los buenos pensamientos son

[1] *Ibid.*, págs. 109-110. Cf. pág. 93. Clarendon subraya esto, lo que no pasa de ser natural: "Quiere introducir un gobierno de su propia invención." (*Breve análisis...*, págs. 46-47.)

[2] *Ibid.*, pág. 179.

insuflados (inspirados) en el hombre por Dios." [1] "Un trompo de madera que es lanzado por los niños y choca tan pronto con una pared como con otra, golpeando a veces a los hombres en las espinillas, si se percatara de sus propios movimientos pensaría que procedían de su propia voluntad, a no ser que supiera cuál era el impulso que lo había lanzado. ¿Y es más sabio el hombre cuando... no ve cuáles son los impulsos que causan su voluntad?" [2] "Las palabras *virtud infusa, virtud insuflada* son tan absurdas y desprovistas de significación como *cuadrángulo redondo.*" [3] Desde luego, esto tiene un claro sentido político: "Pues ¿quién se esforzará por obedecer las leyes si espera que la obediencia le sea infundida o insuflada?" [4] Hobbes no considera como académica ninguna cuestión filosófica, sino que ve que las teorías aparentemente más abstractas conducen a conclusiones prácticas. Ataca el idealismo como tal. "Las causas de esta diferencia de ingenios se encuentran en las pasiones, y la diferencia de las pasiones procede, en parte, de la diferente constitución del cuerpo, y, en parte, de la educación diferente." Asimismo expresa su incredulidad en cuanto a un alma eterna que puede existir separadamente del cuerpo, y por consiguiente niega el dualismo.[5]

Hobbes tiene también un sentido histórico fascinante, producto, a no dudar, de sus primeras preocupaciones por los estudios históricos. Se da cuenta del origen social, materialista, de las ideas: "El ocio es la madre de la filosofía, y el Estado, la madre de la *paz* y del *ocio:* donde hubo primero grandes y florecientes *ciudades* fué donde primero se inició el estudio de la *filosofía.*" [6] Hobbes hace una crítica extremadamente sagaz de la calidad del pensamiento escolástico cuando señala que gran parte del mismo no puede traducirse "a cualquiera de las lenguas modernas, de modo que resulte inteligible, o a un latín tolerable, tal como el que conocían todos los que vivieron cuando la lengua latina era vulgar." [7] Esto indica una apreciación certera de la conexión que existe entre el pensamiento vivo y el lenguaje vivo, una comprensión de la naturaleza social del lenguaje y del pensamiento.

Hobbes vuelve a la historia, como lo hizo Bacon, para la aplicación de su doctrina.[8] Una característica notable de su pensamiento

[1] *Ibíd.*, págs. 3, 8.
[2] *Works*, vol. V, pág. 55.
[3] *Leviatán*, pág. 17.
[4] *Ibíd.*, pág. 369.
[5] *Ibíd.*, págs. 35, 337-338.
[6] *Ibíd.*, pág. 364.
[7] *Ibíd.*, pág. 40.
[8] Leo Strauss, *op. cit.*, pág. 89.

que liga a éste una vez más con Bacon y con la mejor ciencia del siglo XVII, se advierte en que se halla dominado por la idea de moción, cambio y desarrollo. Como un biólogo moderno, afirma: "La constitución del cuerpo del hombre está en continua mutación." "La vida misma no es sino moción." "La felicidad es un continuo progreso del deseo de un objeto a otro, no siendo la consecución del primero sino el camino hacia el segundo." [1] "El conocimiento de la naturaleza de la moción —dice— es la puerta de la filosofía natural universal", que fué abierta por Galileo." [2]

Esta moción, como se deduce claramente de los pasajes citados, es concebida como un proceso dialéctico. Lo mismo ocurre con el pensamiento: "Cuando en la mente surgen alternativamente los apetitos y aversiones, esperanzas y temores que conciernen a una y la misma cosa, y diversas consecuencias buenas y malas de nuestros actos u omisiones respecto a la cosa propuesta acuden sucesivamente a nuestros pensamientos, de tal modo que a veces sentimos un apetito hacia ella, otras una aversión, en ocasiones una esperanza de poder realizarla, otras veces una desesperación o temor de intentarla, la suma total de nuestros deseos, aversiones, esperanzas y temores, que continúan hasta que la cosa se hace o se considera imposible, es lo que llamamos DELIBERACIÓN." "Así como la cadena completa de los apetitos alternos, en la cuestión de lo bueno o lo malo, se llama *deliberación,* la cadena completa de las opiniones alternas en la cuestión de lo verdadero o lo falso, se llama DUDA. Ningún discurso puede terminar en el conocimiento absoluto de un hecho, pasado o venidero." [3]

Aunque la teoría siempre es importante para Hobbes, siempre aparece estrechamente asociada con la práctica, a la que conduce y sin la cual es estéril. Pero la teoría racional siempre puede levantarse contra lo irracional en la práctica. Hobbes se da perfecta cuenta de la fuerza obstructiva de los intereses consagrados con respecto a las verdades peligrosas. En su apologética conclusión final, se esfuerza por demostrar que "no hay nada en todo este discurso... contrario, sea a la palabra de Dios o a las buenas maneras, o que pueda perturbar la tranquilidad pública", y que, en realidad, estimulará a los hombres a obedecer y a pagar los impuestos de buen grado. Y aquí Hobbes resume toda la acritud de su cinismo, toda la penetración de su análisis social y toda su confianza en el triunfo definitivo de la ciencia

[1] *Leviatán,* págs. 24, 30, 49.
[2] *De Corpore,* dedicatoria.
[3] *Leviatán,* págs. 28, 30.

racional: "Pues tal verdad, que no se opone al provecho ni al placer de nadie, es bien acogida por todos los hombres." [1]

Después de la restauración —dijo Macaulay—, el hobbesianismo "se convirtió en parte casi esencial del *gentleman* distinguido", pues en 1660 habían sido restauradas la monarquía y la Cámara de los Lores como garantías del nuevo orden social contra la amenaza de la izquierda. Después de su retorno, la aristocracia había perdido toda la fe en su propia ideología y no se dejaba cautivar por la de la burguesía victoriosa. (En realidad, los sectores respetables de la burguesía de la restauración se apresuraron a desprenderse de la ideología y de los ideólogos del puritanismo revolucionario.) El escepticismo prevaleció entre los feudalistas restaurados, que se dedicaban activamente a adaptarse a la sociedad burguesa. La historia intelectual de Inglaterra en la segunda mitad del siglo XVII es la historia de la interacción dialéctica de la teoría materialista de los aristócratas de la corte con los ideólogos religiosos de las clases actuantes de la revolución: la clase media progresista, los hacendados, los pequeños industriales. En la cuarta y quinta décadas del siglo XVII, el puritanismo, en manos de las clases inferiores, se abría lentamente paso hacia un racionalismo que era a la vez de tendencia igualitaria (Fox, Winstanley) y asustó a las clases de los propietarios, que juzgaron necesario restaurar la disciplina y la jerarquía eclesiásticas para dominar el pensamiento de los órdenes inferiores. Al transcurrir el siglo, la aristocracia llegó a arrepentirse de su materialismo ateísta hobbesiano, del escepticismo de los dramaturgos de la restauración y comenzó a comprender la necesidad de volver a introducir a Dios en la ciencia: de ahí la tendencia al "cristianismo racional", al deísmo, a la tolerancia. Los dos grandes enemigos eran el ateísmo y el "entusiasmo". Así vemos a Milton abriéndose paso trabajosamente *a través* del puritanismo hasta alcanzar una posición similar a la que había servido de punto de partida, en un ambiente social muy distinto, a Falkland y Chillenden, y encontramos a Locke sintetizando a Bacon y a Hobbes, a Mitlon y a Cudworth, a la ciencia y a la religión y eliminando todo lo que había hecho atractiva a la religión y mucho de lo que hiciera políticamente peligrosa a la ciencia. Se descartó el materialismo de Bacon y Hobbes, y con él, su confianza exclusiva y segura en el método científico para el progreso del pensamiento humano. La ciencia era necesaria para el desarrollo económico del orden social burgués, y la religión, para su estabilidad política. Por consiguiente, se reconcilió a la religión

[1] *Leviatán*, págs. 391-392.

y a la ciencia, limitando la esfera de acción de cada una.[1] La síntesis del Locke desempeñó una función social inapreciable para su clase; pero resultó lamentablemente incompleta, pues había dejado fuera el elemento dialéctico de pensamiento captado por los revolucionarios puritanos y por los primeros hombres de ciencia: era el dogma de una civilización estática.

Un aspecto del hobbesianismo resurgió en toda su fuerza con Bentham y los utilitarios, quienes, a su vez, eran producto del progreso industrial de la Inglaterra del siglo XVIII. El materialismo volvió a Inglaterra por conducto de los enciclopedistas franceses. Al mismo tiempo, la teoría y la práctica de las revoluciones norteamericana y francesa resucitaron las ideas democráticas de los niveladores, que empezaron a tomar la nueva forma del socialismo. Todas estas ideas, cuyo rastro podemos seguir hasta llegar a Hobbes, fueron recogidas por Marx y Engels y sintetizadas con una dosis vivificadora de dialéctica para formar el nuevo cuerpo revolucionario de ideas que hoy día llamamos marxismo.

[1] Cf. Maurice Cornforth. *Science Versus Idealism,* págs. 37-40. Hobbes había señalado ya una decadencia así como un progreso con respecto a Bacon. Como dijo Marx: "El materialismo se torna unilateral. Hobbes es el hombre que sistematiza el materialismo baconiano. El conocimiento basado en los sentidos pierde sus flores políticas y pasa a la experiencia abstracta del matemático... El materialismo se dedica a la misantropía." (Tomado de la obra de Engels, *El socialismo utópico y el socialismo científico,* pág. XI) Esta misantropía se refleja en la posición reaccionaria que Hobbes adopta en política, en contraste, pongamos por caso, con un filósofo religioso revolucionario como Milton. Si se tiene en cuenta este hecho, será más fácil explicarse por qué en el siglo siguiente un radical como Blake se proclamó berkeleiano, mientras que el conservador Dr. Johnson refutó el idealismo. En tanto que el materialismo es mecánico no puede aislarse como única tendencia progresista del pensamiento. Hasta que el materialismo se convierte en dialéctico no puede ser revolucionario en el sentido político.

H. J. POS [1]

OBSERVACIONES SOBRE EL MATERIALISMO DEL SIGLO XVIII

El primer representante del materialismo en la filosofía europea fué Demócrito, que sobresale al final de una corriente de pensamiento que se remonta a Tales de Mileto. Todos estos pensadores eran materialistas en el sentido de que consideraban la realidad del cosmos como autónoma y objetivamente dada. Decir que el cosmos está formado por el elemento de humedad o por el aire equivale a considerarlo en toda su plenitud como basado materialmente en un dato que es, a su vez, material. El significado que ha de darse aquí a la noción de materia es el de algo duro, que existe fuera de nosotros e independientemente de nosotros y que es activo. Por dureza de la materia entendemos la resistencia que ofrece a los sentidos; por su actividad, el hecho de que toda materia afecta a otra materia. Los naturalistas materialistas del período presocrático no encontraron ninguna razón para que la materia no comprendiera toda la realidad, incluso los seres vivos y, en particular, el hombre. Se inclinaron a este punto de vista con tanta mayor facilidad cuanto que no establecía una distinción cortante entre la materia inerte y la materia viva. El mismo Tales, que proclamó la humedad como el principio del cosmos, parece haber dicho también que "todas las cosas están llenas de almas". No hay en esto nada espiritualista, puesto que los antiguos consideraban el alma como una cosa que era material, en un sentido secundario: las almas que viven

[1] Hendrik Josephus Pos es profesor de filosofía de la Universidad de Amsterdam desde 1932 y miembro de la Real Academia de Artes y Ciencias de Holanda. Sus publicaciones comprenden: *Zur Logik der Sprachwissenschaft* (1922), artículos relativos a la filosofía del lenguaje en la *Philosophischer Anreizer, Recherches philosophiques,* y los *Anales* de los Congresos Internacionales de Filosofía II, III y IV. Ha editado un libro sobre el antisemitismo (1938), y es director en jefe del *Algemein Nederlands Tydschrift von Wysbegeerte (Revista General de Filosofía de Holanda). (N. del editor.)*

en el país de los muertos son como imágenes, desprovistas de fuerza, que añoran la existencia completa que tenían sobre la tierra. El materialismo de Demócrito, más desarrollado y, en el aspecto epistemológico, más alambicado, denota como real la existencia de los átomos. Los fenómenos sensoriales se derivan de esta realidad, la cual, empero, no es percibida por los sentidos. Esta es la objetividad de los átomos. El eje de la filosofía materialista consiste en recordarnos aquello que es objetivo, aun cuando fenomenológicamente, en la conciencia inmediata, no siempre podamos percatarnos de esta objetividad. No podemos hacerlo porque la vida del organismo no nos deja pensar en ello todo el tiempo, porque los sentidos nos presentan la materia bajo la luz que corresponde a sus propias funciones. De aquí surge el problema de la dualidad entre la verdad, que es idéntica a la realidad objetiva, y las apariencias a las que está sujeta la conciencia del ser vivo. Si la materia, o la energía indestructible presente dondequiera, es la realidad objetiva, ¿por qué permanece oculta esta verdad? ¿Y por qué, aun después de haberla redescubierto, la conciencia se encuentra incapaz de persistir en ella ininterrumpidamente? O bien, ¿no será la llamada realidad objetiva una creación del espíritu, cuyas limitaciones se ponen de manifiesto en las dificultades que acaban de mencionarse?

El materialismo ofrecerá siempre el atractivo de que toma como punto de partida un substratum continuo para todos los fenómenos. Aun cuando no especifica la naturaleza concreta de la materia subyacente en todo lo que tiene lugar, entraña el gran mérito de dar unidad a todo lo que es real, evitando así los callejones sin salida del dualismo. Su tarea estriba, si no en reducir todos los fenómenos a materia, en mostrar al menos su relación fundamental con el substratum universal. Esta tarea tendrá un aspecto crítico y otro positivo.

Desde el punto de vista crítico, consistirá en restringir la inclinación del pensamiento a aislar lo espiritual y lo ideal de lo real, y en mostrar que los eslabones de la cadena nunca se rompen. Toda espiritualidad es una liberación, pero una liberación cuyas condiciones pueden ser inquiridas dentro de la esfera biológica. La espiritualidad acarrea siempre una interpretación subjetiva de sí misma, comparable a esa especie de interpretación subjetiva de los colores que se imagina ser objetiva. En este caso, es el materialismo el que personifica el punto de vista objetivista, recalcando el fundamento real de toda posición espiritualista. Subjetivamente, puede que sea más satisfactorio distinguir muchos dominios de la realidad, independientes unos de otros; pero objetivamente nos vemos obligados a preguntar cómo en esta jerarquía, cada etapa descansa sobre la precedente y hasta qué grado es

preparada por ella. Si el espiritualismo y el idealismo fijan la mirada en lo alto y luego la bajan para contemplar los fenómenos, el materialismo se apresurará a proceder de manera contraria, negándose, salvo bajo coerción directa, a aceptar toda estructura que trascienda la que es dada. Huelga decir que ciertas distinciones fundamentales resisten todas las tentativas de reducción, por ejemplo, la distinción entre la materia muerta y la organizada, y, en particular, la distinción entre los reinos animal y humano. Aquí, el materialismo tiene la tarea positiva de mostrar cómo la estructura superior puede emerger de la inferior sin haber estado previamente implícita en ella. Concebido así, el materialismo no es una concepción de la realidad universal, sino un método de investigación que procede de lo más simple a lo más complejo. En consonancia con este método está el no establecer límites cualitativos infranqueables entre las estructuras, sino suponer que las diferencias cualitativas han tenido orígenes cuantitativos que se han acumulado. Si las acumulaciones dan origen en todas partes a cambios de cualidad, quiere decirse que esta correlación debe aceptarse como una experiencia universal, que proporciona un eslabón entre el mundo de la materia y el de la vida y el espíritu, un eslabón opuesto a todo dualismo de profundo alcance.

La crítica materialista, basada en el elemento durable de la realidad, rechazará las nociones metafísicas de una vida ultraterrena, junto con la deducción del mundo de una causa primera. Al hacerlo así, pondrá de manifiesto el hecho de que el valor del lado espiritual de nuestra naturaleza no implica su duración ilimitada y de que la realidad no pierde ninguno de sus misterios cuando presuponemos otra realidad detrás de ella. Pero ya no es a las realidades trascendentales a las que esta crítica tendrá que oponerse primordialmente. En el siglo XVIII éste fué, sin duda, el tema principal de la discusión entre el espiritualismo y el materialismo. Hoy día, la disputa se ha trasladado a otro terreno: lo que ahora se discute no es ya el más allá, sino la autonomía del dominio espiritual o ideal. El dualismo trascendental de otros días ha sido reemplazado por un dualismo inminente y también riguroso, que da al viejo trascendentalismo una nueva forma en términos de una separación radical entre el dominio de lo ideal y el de lo real. Esta dualidad va acompañada de una doctrina moral que, con Kant, establece una distinción entre las acciones motivadas por el "deseo" y las inspiradas por "la ley moral".

La filosofía alemana ofrece muchas variantes de este idealismo, todas las cuales miran desde arriba sobre lo real como algo de especie inferior en comparación con lo ideal. Este idealismo tiende siempre a hablar de lo "meramente real" para dar a entender que lo ideal lo

trasciende en valor. Sostiene que el acto moral no tiene ninguna conexión con el impulso y el deseo, y que el acto cognoscitivo es independiente del juego de sensaciones y asociaciones. Le gusta hablar de la verdad eterna, estableciendo una separación radical entre ella y su contenido provisional, pero atribuyendo eternidad a la misma fórmula en la que es personificada en el presente momento. El idealismo corre así el riesgo de obstaculizar el progreso de la ciencia. Se entrega a análisis semánticos respecto a lo que debe entenderse por ciencia en general, haciendo abstracción del papel desempeñado por lo real, que es captado por el conocimiento.

El materialismo francés del siglo XVIII debió mucho a sus predecesores ingleses. El empirismo de Francis Bacon era casi materialista, y la doctrina de Thomas Hobbes lo era completamente. Cierto es que Newton y Boyle fundaron el mecanismo del universo en la voluntad divina, pero sus contribuciones a la ciencia fueron de un carácter puramente mecanicista. Si el espíritu francés, que originariamente se inclinaba al escepticismo, empezó a abrazar el materialismo después de la muerte de Luis XIV, ello respondió en gran parte al propósito de utilizar el materialismo como un aliado contra el dogma. La Mettrie, que fué un materialista ciento por ciento, se llamaba a sí mismo un pirroniano y consideraba a Montaigne como el primer francés que se atrevió a pensar. Voltaire —recordémoslo— introdujo en Francia la mecánica celeste de Newton. Newton había reconciliado el mecanismo y la providencia, y Voltaire siguió sus pasos. No obstante, la continuación de las ideas newtonianas en Francia culminaron en Laplace, para quien el origen del mundo no requería ningún creador. Si Voltaire atacó a la Iglesia, no fué para probar que Dios no existe, sino para argüir en favor de la luz natural de la razón que nos permite conocerle. Por consiguiente, se opuso vigorosamente al materialismo, cuyos principales representantes eran La Mettrie y Holbach.

Julien Offray de La Mettrie nació en Saint-Malo en 1709. Se dedicó a la medicina y marchó a Leyden para estudiar con Boerhaave, que había adquirido reputación de ateísmo por sus simpatías spinozistas. Un fuerte acceso de fiebre dió a La Mettrie la oportunidad de observar la influencia de la circulación sobre el pensamiento, observaciones que utilizó en su *Histoire naturelle de l'âme*. La idea fundamental del libro es la unidad del cuerpo y el alma. Todo el que desee estudiar el alma debe comenzar por estudiar el cuerpo, del que el alma es la forma, puesto que toda materia tiene forma. Los sentidos son nuestra guía con respecto al conocimiento. Puesto que la materia es inerte de por sí, y el cuerpo vivo es materia en movimiento, el alma es el principio del movimiento. Pero ni el movimiento ni la forma

pueden separarse de la materia. Un *primum movens* fuera de la materia carece de sentido. La materia misma es forma, movimiento y sensación. Partiendo de las formas sustanciales del escolasticismo, La Mettrie llegó a la tesis de que todo lo que es capaz de sensación es material. Asimismo, la *Histoire naturelle de l'âme* utiliza los escarceos filosóficos de los antiguos como punto de partida para pasar a demostrar hasta qué punto puede prescindirse de ellos.

En otra obra posterior, *L'Homme machine* (1748), el tono es más directo y positivo. Se critica a Descartes por su dualismo radical. Leibnitz "espiritualizó la materia en lugar de materializar el alma". La experiencia y la observación deben ser nuestros únicos guías. Solamente los médicos, que han observado el alma en su grandeza y su miseria, tienen derecho a discutirla. Las grandes mentes forjadoras de sistemas han desdeñado todas la experiencia y no han tenido en cuenta que es el temperamento (determinado por causas físicas) el que determina los caracteres y los actos de los hombres. La alimentación y la bebida influyen imperiosamente en el lado moral del hombre. Es un prejuicio pensar que el hombre es radicalmente distinto de los animales. Su superioridad la ha conseguido por medio de la inteligencia, que está ligada al lenguaje. La Mettrie declara que no desea participar en la discusión en cuanto a la existencia de Dios y a la vida después de la muerte, pero deja traslucir su verdadera opinión al respecto. Ve la grandeza de Descartes en su explicación mecánica del cuerpo vivo.

Las teorías de La Mettrie no estaban destinadas a granjearle el apoyo de la mayoría de sus contemporáneos. Por otra parte, la frivolidad de que dió muestras en algunos de sus escritos proporcionó un pretexto para rechazar sin discriminación la totalidad de su pensamiento. Su *Discours sur le bonheur* es francamente hedonista. Los más excelsos goces espirituales son necesariamente corpóreos en naturaleza, pero preferibles a los placeres sensuales, que son efímeros. Verdad es que La Mettrie no fué un santo, pero tuvo el valor de no ocultar lo que era y, por lo tanto, se elevó por encima de toda hipocresía. Y la filosofía le debe ese agudo sentido de observación que tanto contribuyó a eliminar prejuicios y a abrir el camino para un conocimiento más rico y exacto de la naturaleza humana que la dualidad reduce a dos aspectos básicamente eslabonados.

Las obras del barón d'Holbach difieren de las de La Mettrie por su estructura sistemática. Su obra principal, *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral,* apareció en 1770 en Londres. Lagrange, el gran matemático, y Diderot, contribuyeron a ella. En 1772, el autor publicó un compendio popular titulado *Le Bon sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles,* en el que se de-

fienden abiertamente la soberanía del pueblo y su derecho a la revolución. La naturaleza es el único ser real: cualquiera otra cosa que se diga que es correlativa a ella no es nada más que imaginación. La mente humana ha llegado a ser lo que es únicamente debido a la satisfacción que produce a los instintos en su lucha con el ambiente. El movimiento domina todas las cosas: es la causa de nuestras sensaciones y conocimiento, incluso en sus formas más abstractas. Existe una interacción continua entre los tres reinos de la naturaleza. La tendencia a la autoconservación se encuentra en todo: en física se llama inercia, y en moral, amor propio. Holbach criticó las nociones de orden y desorden, aplicadas por la mente a la naturaleza, como puramente antropocéntricas. Lo que llamamos una anomalía es producido por la misma necesidad que da origen a lo normal. Lo bello y lo feo son de origen humano. Mientras que a La Mettrie le gustaba presentarse como un discípulo de Descartes, Holbach acusó a este último de haber sido el primero en establecer una dicotomía radical entre el cuerpo y el alma, en lugar de concluir que la materia es capaz de sentir y de pensar. En lo relativo a la ética, Holbach siguió de cerca a La Mettrie, aunque sin incurrir en su frivolidad. También él opinaba que la medicina era la que debe resolver los problemas morales. Su idea de que el criminal es un hombre enfermo responde a esta concepción. La ética y la política han de aprenderlo todo de la concepción materialista del hombre. Holbach combate la idea de Dios en todas sus formas. La religión, aun en sus formas deístas y panteístas, es la culpable de la gran corrupción del hombre. Un análisis detenido demuestra que las pruebas de la existencia de Dios son insostenibles. Llega incluso a condenar el spinozismo, que durante mucho tiempo había sido considerado como equivalente del materialismo. La moral es absolutamente independiente de la religión, que no ha contribuído de ninguna manera a elevar a la raza humana. En este juicio, evidentemente, nuestro filósofo demuestra una absoluta falta de sentido histórico. No cabe duda de que la religión contribuyó a la educación de Europa después del hundimiento de la civilización antigua: lo que ocurrió fué que la envoltura dogmática que protegía los valores morales se cuarteó en determinado momento, después de haber prestado su servicio.

Esta falta de sentido histórico impidió al materialismo del siglo XVIII ver en la religión un aliado en lugar de un adversario. Si se hubiera mostrado más atento a la historia espiritual de la humanidad, habría sido capaz de justificar el dogma por su valor pragmático, en vez de rechazarlo como inmoral y absurdo. Habría reconocido que un entusiasmo altruísta, aun cuando vaya acompañado de fantasías sobrenaturales, entraña un indiscutible valor moral. En este aspecto, la

crítica kantiana de la religión fué mucho más prudente. Puede decirse que Kant fué el primero en dar una interpretación pragmática de la religión, lo que le impidió ver en ella solamente una simulación o un absurdo.

El materialismo del siglo XVIII tiene, pues, sus limitaciones históricas: es demasiado estático para poder explicar la espiritualidad tradicional contra la que reacciona, y demasiado teórico para admitir el valor pragmático de una inspiración sobrenatural en la medida que ésta resulta rica en consecuencias para la vida humana. Su función en el siglo XVIII consistió primordialmente en estar en oposición, y, como resultado, fué llevado a veces a un dogmatismo excesivamente negativo. Sin embargo, su actitud produce ciertos principios que hacen del materialismo, si no una base, por lo menos un aspecto esencial de todo método racional de filosofar. Un primer principio, a nuestro parecer, que resulta válido para todo el pensamiento racional, es el de la subsistencia de un mundo que no depende de ninguna actividad consciente, sino que, hasta cierto punto, determina la conciencia. Este mundo es un conjunto de elementos, inanimados y animados, cuyo carácter esencial estriba en que actúan los unos sobre los otros. No hay ninguna necesidad de hacer pronunciamientos en cuanto a la estructura del substratum implícito en todos los fenómenos del mundo. No son el átomo ni la célula los que aseguran realidad al substratum, la cual consiste en esa misma coherencia de la que hemos venido hablando. La categoría fundamental no es la materia, sino lo real. Pero cualquier aspecto de lo real, aun el más ideal, no es completamente independiente de esta coherencia en la que se interpenetran todos los elementos.

La realidad de la historia y de los fenómenos psicológicos y sociales, aunque presenta aspectos particulares en relación con la materia, se halla integrada también en el cosmos. El dualismo de cuerpo y espíritu deja de reconocer que existe una continua transición de un aspecto a otro. El valor supremo que la vida humana atribuye al aspecto espiritual no debe hacernos olvidar que todo está relacionado y que nada tiene una existencia autónoma.

Es inevitable que lo real se divida en formas, y que, en este proceso, aparezcan entidades muy distantes de lo primordialmente real. Aquí muestra su valor el método del "materialismo" recordándonos que no existe vida sin materia, ni espíritu sin vida, y reduciendo los niveles superiores a los inferiores, en la medida de lo posible, sin negar o falsificar su jerarquía. Por consiguiente, si rechazamos la posición dogmática sostenida por el materialismo de antaño, le asignamos una función crítica permanente que consiste en reducir otro dogmatismo que

tiende a aislar los fenómenos espirituales de la realidad material y biológica y destruye así la unidad de lo real. Esta crítica no pierde de vista que la vida evoluciona en sentido ascendente, pero tiene en cuenta que todo está eslabonado y que, si bien un orden superior no es causado por lo subyacente, sí lo condiciona.

AUGUSTE CORNU [1]

HEGEL, MARX Y ENGELS

El objeto de este ensayo consiste en establecer el papel y las contribuciones esenciales de Hegel, Marx y Engels a la evolución del pensamiento moderno, considerándolo en sus conexiones con la evolución económica y social.

Al principio el movimiento del pensamiento moderno siguió el desarrollo de la clase ascendente, la burguesía, y en esta fase alcanzó su punto más alto en el racionalismo materialista y en Hegel. Después se adueñó de él la nueva clase ascendente, el proletariado, y, en el marxismo, llegó a una concepción del mundo adaptada a un nuevo modo de organización económica y social.

Tomó forma bajo la influencia de los grandes descubrimientos del siglo XV que extendieron infinitamente los confines del mundo y provocaron un rápido incremento de necesidades y el consiguiente desarrollo de un nuevo sistema económico basado en una mayor libertad de producción y circulación de la riqueza. Este sistema determinó inmediatamente un profundo cambio en el modo de vida de los hombres y una transformación progresiva de la concepción estática del mundo para llegar a una concepción dinámica dominada, como el sistema mismo, por las nociones de libertad, movimiento y progreso.

Este pensamiento, que en sus albores encontró expresión en los dos grandes movimientos de liberación espiritual —el Renacimiento y la Reforma— adquirió su primera forma importante en el racionalismo, que añade la noción de progreso a la idea de libertad, y, después del Renacimiento y la Reforma, señaló una segunda etapa en la adap-

[1] Auguste Cornu, doctor en Derecho y en letras de la Universidad de París, es profesor de literatura alemana en el Liceo Buffon de la capital francesa. Es autor de *Karl Marx, l'homme et l'oeuvre* (1934), *Moses Hess et la gauche Hégélienne* (1934), y *Karl Marx et la révolution de 1848* (1948) y es colaborador de las revistas *Pensée, Europe* y *A la lumière du Marxisme. (N. del editor.)*

realidad inmediata y de la organización económica y social tradicional, bajo la acción de la razón, y subordinando el individuo al Estado.

Pero mientras los revolucionarios franceses cambiaron efectivamente el mundo, estos filósofos, debido al atraso de la evolución económica y social de Alemania, dieron a la acción un carácter teórico y abstracto, trasponiéndola al plano del pensamiento. Convirtieron los problemas políticos, económicos y sociales en problemas filosóficos que redujeron al problema central de la época, el problema de la libertad, y propusieron realizar ésta por conducto del espíritu, convencidos de que, en virtud de la correlación entre el desarrollo de la realidad material y el de la realidad espiritual, era posible actuar sobre el mundo y transformarlo mediante el solo poder de las ideas.

Pese a su carácter idealista, los sistemas de estos filósofos se distinguen por una tendencia todavía más marcada hacia el realismo, tendencia que los condujo a atribuir al mundo, considerado al principio como una mera expresión del espíritu, una realidad todavía más objetiva y concreta.

Expresando las aspiraciones revolucionarias de su época, Fichte concentró la atención, no en el pasado, que ha sido eliminado, ni en un presente que no cambia, sino en el futuro. Por consiguiente, subordinó al espíritu el mundo externo que debía ser transformado. Abolió el mundo externo, reduciéndolo al no-yo y haciendo de él el instrumento del yo, que se eleva, por continua superación del no-yo que levanta contra sí mismo, a una moral superior y a una gran autonomía.

Schelling expresa las tendencias contrarrevolucionarias de la clase feudal. Da al presente la tarea de volver a su fuente, es decir, al pasado, bajo la inspiración de la Edad Media, época de alta y fuerte espiritualidad, cuando el espíritu penetraba vitalmente en todos los elementos de la vida y del mundo. De esta manera, evoluciona hacia un idealismo más objetivo, y, de acuerdo con Spinoza, asigna a la naturaleza una existencia distinta de la del espíritu, y muestra cómo, por una progresiva interpretación de espíritu y naturaleza, el mundo llega en la obra de arte a un estado de completa indiferenciación, en el que la naturaleza es espíritu y el espíritu naturaleza.

Finalmente, en Hegel, puede verse todavía con mayor claridad la evolución hacia una concepción orgánica del mundo, combinando íntimamente la idea y la realidad concreta, el hombre y el mundo externo. Hegel es el intérprete de las tendencias de una burguesía semiconservadora: lo que se dedica a justificar, no es el futuro ni el pasado, sino el presente. Como todos los conservadores doctrinarios, detiene la evolución del mundo en el momento presente, al que da valor absoluto como resultado definitivo y perfecto de la evolución racional.

Con este objeto, se esfuerza por dar al idealismo un carácter concreto. Traspasa al plano ideológico la acción cada vez más poderosa que el desarrollo de las fuerzas productivas le permiten al hombre ejercer sobre su medio, y muestra cómo el espíritu se integra progresivamente en lo real, que, de este modo, asume un carácter cada vez más racional.

Debido a que no logró —como había de hacer Marx más tarde— comprender la realidad como el objeto de la actividad práctica concreta del hombre, descubriendo así la causa eficiente de la transformación del mundo, Hegel sigue siendo esencialmente idealista en su evolución hacia el realismo, y, al igual que Fichte y Schelling, considera lo real como el objeto de la actividad espiritual.

El problema fundamental que se le plantea entonces es mostrar cómo la realidad concreta se funde en efecto con su representación espiritual, y cómo el desarrollo del espíritu no sólo expresa sino que determina la evolución del mundo. Por tanto, Hegel desdeña lo contingente, los elementos accidentales de lo real, concentrándose en los que expresan una fase del espíritu y llevan a cabo la obra de la razón.

Una vez que la realidad concreta ha sido depurada y sublimada así, hasta el punto de no ser otra cosa que la expresión de la realidad espiritual, puede ser incluída en el espíritu, después de lo cual a Hegel le es posible moldear, por así decir, el desarrollo del mundo en la forma del desarrollo del espíritu, que es convertido en el creador de lo real.[1]

A diferencia de Fichte, Hegel deseaba justificar la realidad presente y derivaba el desarrollo del mundo, no de una voluntad absoluta que ninguna realidad determinada puede satisfacer, sino de una razón que está por encima de la razón subjetiva, a saber, la razón objetiva, que combina dentro de sí el espíritu y el ser.

Esta razón objetiva encarna en la Idea Absoluta, que crea el mundo por la exteriorización o enajenación de su substancia, la cual procede luego a resumir dentro de sí misma en etapas. La identidad de lo real y de lo racional que existía originariamente en la Idea Absoluta se rompe en virtud de la exteriorización de su substancia en una realidad que parece ajena a ella; pero la identidad es restablecida progresivamente por la actividad del espíritu, que elimina los elementos irracionales de lo real y la lleva así a superarse constantemente, para adoptar una forma y un contenido cada vez más adecuados a la razón. Esta unión progresiva de lo racional y lo real, de espíritu y ser, se rea-

[1] Cf. *Wissenschaft der Logik,* vol. V, pág. 26.

liza bajo la forma de ideas concretas, que no son una mera representación de seres y cosas que el hombre hace para sí mismo, sino que constituye la realidad misma en su esencia.

Como la idea se halla indisolublemente ligada a la realidad concreta, con la cual va cargada, por así decir, el movimiento de la idea no se produce en el plano de la lógica pura, sino que va ligado a la evolución general del mundo, al proceso de la historia.

Esta asociación de la lógica con la historia en el desarrollo del espíritu da origen al carácter particular de la doctrina de Hegel, que tiende, mediante la integración de la idea en lo real, a eliminar la concepción trascendental, que atribuye al espíritu una existencia especial extraña al mundo sensible y distinta de él. Esta asociación explica también la oposición de Hegel tanto al dogmatismo (el cual, al separar al pensamiento del ser le hace impotente y estéril) como al utopismo (que pretende someter la realidad a un ideal arbitrario), así como al empirismo (que deja de elevarse por encima de la realidad inmediata. y se pierde en la masa infinita de hechos, entidades y objetos, en lugar de concentrarse en la parte esencial, en la realidad espiritual).[1]

La verdadera realidad está eslabonada con el desarrollo del espíritu y no debe confundirse con la realidad inmediata. Al igual que el espíritu, tiene un carácter racional y su movimiento está en consonancia con el principio de una lógica adaptada a una concepción dinámica del mundo: la dialéctica.

En contraposición con la lógica antigua —que corresponde a una concepción estática del mundo y, por consiguiente, considera las entidades y las cosas en su aspecto eterno e inmutable, fijándolas en su identidad mediante la exclusión de contrarios—, la dialéctica está ligada al desarrollo mismo de las entidades y las cosas y no obedece el principio de identidad, que no nos permite explicar las conexiones que unen a los diversos elementos de lo real ni las razones de sus transformaciones.

La dialéctica se funda en el principio opuesto: el principio de la contradicción. No se mueve sobre un plano espacial de inclusión o exclusión, como la antigua lógica, sino sobre un plano temporal que permite a los elementos contradictorios de lo real, en lugar de excluirse simplemente entre sí, ser contenidos mutuamente, y, por medio de sus transformaciones, determinar la evolución del mundo.

La antigua lógica consideraba la contradicción como un defecto de las cosas. En la dialéctica, por el contrario, la contradicción se presenta como el elemento positivo y fértil, sin el cual no hay desarrollo

[1] Cf. *Philosophie des Rechts,* págs. 16, 19; *Encyclopädie,* pág. 11.

ni vida,[1] pues en el mundo, cuando se le considera en su mutabilidad, los contrarios se unen para formar una nueva y más alta realidad, la síntesis. Esta última no es el resultado de un arreglo o compromiso entre los contrarios, lo cual sólo podría conducir a un estancamiento de lo real, sino que es el resultado de una crisis acarreada por la acentuación de las contradicciones, en el curso de la cual los contrarios son abolidos como tales y reabsorbidos en una unidad superior.[2]

Este es el proceso dialéctico en el que los contrarios cambian y se unen en síntesis dentro de las cuales surgen nuevas contradicciones, que, a su vez, son reabsorbidas en nuevas síntesis. En este proceso es en el que encuentra expresión el movimiento del espíritu, el cual, en su movimiento por superar las contradicciones que surgen continuamente, progresa de concepto a concepto, cada uno de los cuales representa un nuevo nivel de realidad espiritual y de realidad material incluídas dentro del mismo.

Tal es la concepción general del mundo de la que parte Hegel para reconstruir y explicar la totalidad de lo real, reducido a conceptos, y para mostrar cómo en su desarrollo sigue un curso racional y expresa el movimiento del espíritu.

Después de haber descrito en la *Fenomenología del Espíritu* y en la *Lógica* la evolución un tanto teórica del espíritu hasta llegar al punto en que se convierte en razón perfecta y en Idea Absoluta, Hegel muestra cómo esta última se realiza de manera rudimentaria en la naturaleza, que aparece como su antítesis, y después, de una manera cada vez más perfecta, en la historia, donde gradualmente se desprende de la realidad objetiva considerándola como la expresión de su propia substancia. La Idea Absoluta alcanza su plena realización en el arte, la religión y la filosofía, llegando a su última etapa en la filosofía hegeliana, que abarca el mundo como una totalidad racional en la que se realiza la identidad del sujeto y del objeto, del pensamiento y del ser.

Esta concepción del desarrollo dialéctico del mundo permitió a Hegel resolver el problema, insoluble hasta entonces, de la unión orgánica de espíritu y materia, del hombre y del mundo externo, considerados en su desarrollo. Pero la solución que dió a este problema asumió un carácter ilusorio debido al hecho de que, al reducir la realidad concreta a realidad espiritual arrebató al mundo su propia naturaleza e integró al hombre en un medio imaginario.

Esta incapacidad, que Hegel compartió con todo el pensamiento burgués, para resolver el problema de la integración del hombre en el

[1] *Wissenschaft der Logik,* vol. IV, pág. 68.
[2] *Phänomenologie,* págs. 36-37.

mundo de otra manera que en el plano ideológico, explica el aspecto contradictorio de su filosofía, la cual, al igual que toda su época de transición de una organización todavía semifeudal al sistema capitalista, presenta un carácter de transición y compromiso.

Desde el punto de vista filosófico, esta doctrina constituyó un compromiso entre el liberalismo trascendental, que sitúa el principio y el fin de las entidades y las cosas fuera de ellas mismas, y el realismo, inspirado por la idea de la inmanencia, que explica el desarrollo de las ideas y las cosas por su naturaleza intrínseca. A pesar del idealismo de la doctrina, que reducía la evolución del mundo al movimiento de los conceptos, aquélla señaló el tránsito al realismo mediante la integración de la idea en lo real. Sólo se necesitaba invertir el sistema (como había de hacer Marx) y subordinar el desarrollo del espíritu al desarrollo de la realidad económica y social para llegar a una concepción materialista del mundo.

Desde otro punto de vista, esta doctrina constituía un compromiso entre las concepciones estática y dinámica del mundo. Estaba completamente imbuída de un dinamismo que expresa el cambio continuo, la incesante evolución del mundo considerado en su devenir. Pero esta cualidad dinámica no era aún completamente inherente a la realidad concreta, cuyo desarrollo todavía parecía ser determinado por un primer principio, la Idea Absoluta, existente por sí misma desde toda la eternidad. La Idea Absoluta es el elemento estable en el proceso eterno, del que es causa y fin. Conteniendo en potencia toda la realidad que crea, es al término de su desarrollo lo que era en su origen. La evolución resultaba así ilusoria y asumía la forma de una involución, lo que probaba una vez más la afinidad de este sistema con la antigua concepción estática del mundo.

Finalmente, en el terreno político, este compromiso entre las concepciones estática y dinámica del mundo quedó evidenciado en la tentativa de conciliar un sistema conservador, que consideraba el Estado prusiano y la religión cristiana como las formas perfectas y definitivas de la Idea Absoluta, con el movimiento dialéctico de la historia, que implica un cambio continuo, un incesante devenir, al que no podemos asignar una forma determinada como límite y fin.

La revolución de 1830, que destruyó el sistema de la Santa Alianza, y que en Alemania se caracterizó inmediatamente por un rápido auge económico y por el desarrollo del liberalismo, había de sacar a la superficie las contradicciones inherentes a la doctrina hegeliana, acarreando el derrumbamiento de todo el sistema.

Dentro de la misma escuela hegeliana se produjo una división entre una derecha conservadora y una izquierda revolucionaria, en la

que hicieron su aprendizaje político Marx y Engels. La izquierda hegeliana, dando expresión primordialmente a las aspiraciones de la burguesía, llevó a cabo una disociación y transformación de la doctrina hegeliana con el objeto de adaptarla al liberalismo.

Rechazó los elementos conservadores de esta filosofía y sólo conservó su dialéctica revolucionaria, elaborando con ella —en la persona de Bruno Bauer, amigo de Carlos Marx—, una doctrina de acción. Bauer opuso la conciencia a la substancia, haciendo de esta última, a la manera del no-yo de Fichte, el instrumento que la conciencia emplea para elevarse a una autonomía cada vez más grande. Planteó en principio la necesidad de la conciencia de liberarse continuamente de la substancia, en la que se realiza y que, por su forma determinada, constituye un obstáculo para su desarrollo. Esta liberación se efectúa mediante una crítica incesante de lo real, que elimina sus elementos irracionales.[1]

El carácter ideológico de esta doctrina, que reducía la acción revolucionaria a una crítica de lo real, tenía su origen en el hecho de que la izquierda hegeliana no encontró ningún apoyo en la burguesía alemana, la cual, lo mismo que toda la burguesía europea, empeñada a la sazón en una guerra sobre dos frentes, contra la reacción feudal y el proletariado revolucionario, adoptó la política del "término medio", de la *aurea mediocritas*. Desprovista de este apoyo, la izquierda hegeliana no tardó en fracasar en su actividad liberal, y su acción se convirtió rápidamente en una crítica estéril de la realidad, en un simple pasatiempo del espíritu. La mayoría de sus miembros evolucionaron con Bruno Bauer hacia el individualismo y el egocentrismo, reduciendo el desarrollo de la conciencia universal al del *ego*. Uno de ellos, Max Stirner, sacó todas las consecuencias de esta tendencia al individualismo. Rechazó cualquier limitación de la autonomía del individuo y reconoció una sola realidad —el yo—, un solo principio: el culto del yo. Hizo del egoísmo absoluto la única fuerza motriz de la actividad humana y concluyó en el nihilismo y en el anarquismo.[2]

Al principio, Marx y Engels trataron, con los jóvenes hegelianos, de adaptar la doctrina hegeliana al liberalismo y comprendieron que, para determinar el curso racional del mundo, bastaría eliminar los elementos irracionales de lo real. Pero, distanciándose de los otros jóvenes hegelianos, Marx, fiel en este punto al pensamiento básico de Hegel, se negó a disociar el pensamiento de lo real y rechazó la concepción de

[1] Cf. *Die Posaune des Jüngsten Gerichtes über Hegel den Atheisten und Antichristen*, Leipzig, 1841.

[2] Max Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum* (1844).

una facultad arbitraria y absoluta del espíritu para transformar el mundo. Desde la época de su tesis sobre la *Filosofía de la Naturaleza de Demócrito y Epicuro* (1841), mostró que la filosofía, al contraponerse al mundo por medio de su crítica, se convierte en una actividad práctica que implica su integración en el mundo, y, por lo tanto, su supresión como principio abstracto opuesto al mundo.[1]

Como director de la *Rheinische Zeitung* en 1842 Marx se consagró a reformar el Estado (al que, con Hegel, consideraba como el elemento regulatorio de la sociedad) por medio de una crítica de las instituciones políticas y jurídicas. El rápido y total fracaso de esta tentativa puesto de manifiesto en la supresión de la *Rheinische Zeitung*, le condujo a revisar su concepción del Estado y a estudiar las relaciones de éste con la sociedad.

En unión de algunos miembros de la izquierda hegeliana (L. Feuerbach, M. Hess, F. Engels), se apartó del liberalismo: ya no expresó las aspiraciones de la burguesía, sino las del proletariado, y evolucionó hacia el comunismo. En esta evolución, Marx lo mismo que Hess y Engels, fué guiado por Feuerbach, que extrajo de una crítica de la religión cristiana y del idealismo hegeliano una doctrina social de carácter colectivista.

La crítica que Feuerbach hizo de la religión, mostraba que Dios es el producto del hombre, quien proyecta y enajena en él sus propias cualidades esenciales, y, que, como resultado de esta inversión de sujeto y atributo, el sujeto real, el hombre, se convierte en el atributo de Dios, creado por él. Aplicando esta crítica al idealismo hegeliano, Feuerbach subrayó que Hegel, mediante una inversión análoga de sujeto y atributo, hizo de la idea el sujeto creador y del hombre y el mundo, su producto.

Para llegar a una exacta noción de las relaciones entre Dios y el mundo, entre la idea y el ser —decía Feuerbach— debemos partir no de Dios o de la idea, sino de la realidad viva y concreta; debemos integrar el espíritu en la materia y no la materia en el espíritu, y considerar al hombre, con su sensibilidad y necesidades como la expresión orgánica de esa síntesis.[2] Su crítica de la religión culminó en una doctrina social, en la que mostró que la religión despoja al hombre de su verdadera naturaleza, de su esencia, para transferirlas a Dios, y que para devolver al hombre su esencia, es menester reintegrarle sus cualidades, enajenadas en Dios. El ser colectivo, la especie, lo que constituye la esencia humana y lo que, exteriorizado en Dios no es sino una ilusión trascendental, se convierte entonces en una realidad para el

[1] Cf. Marx-Engels: *Gesamtausgabe*, vol. I, pág. 64.
[2] Cf. Feuerbach: *Vorläufige Thesen sur Reform der Philosophie* (1843).

hombre, que abandona el egoísmo y el individualismo y hace del amor por la humanidad la ley de su vida.[1]

Con su inversión del cristianismo y el idealismo, Feuerbach devolvió su realidad intrínseca al mundo externo y al hombre; pero con su retorno al materialismo mecanicista, que subordina el hombre a la influencia de su medio sin considerar la acción que él ejerce sobre éste, el resultado final de Feuerbach fué una teoría contemplativa y sentimental, que situaba la vida humana fuera del medio social y del proceso histórico, un vago colectivismo, pálido reflejo de las doctrinas socialistas francesas nacidas de un desarrollo económico y social más avanzado.

Gracias a su solución, aunque imperfecta, del problema de la integración del hombre en su medio natural y social, esta doctrina constituyó una transición entre el hegelianismo y el socialismo. Abrió el camino que habían de seguir Moses Hess, Marx y Engels para llegar a una nueva solución del problema, ligando la integración del hombre en el mundo no a su emancipación religiosa sino a su emancipación social.

Moses Hess dió un carácter social más marcado al colectivismo sumamente vago de Feuerbach y mostró que la enajenación en Dios de la esencia humana era el reflejo ideológico de la enajenación que tiene lugar en el sistema capitalista, donde el proletariado exterioriza su fuerza de trabajo en las mercancías que produce, las cuales le esclavizan oponiéndose a él bajo la forma de dinero, de capital.

Para liberar al hombre de esta servidumbre y permitirle recobrar su esencia así enajenada —decía Hess— debemos sustituir el régimen capitalista con un sistema comunista; pero, incapaz de encontrar en la sociedad misma las fuentes de su transformación, Hess, al igual que los utopistas, trasladó los problemas económicos y sociales planteados por esta transformación a un plano moral, y ofreció como solución la lucha contra el egoísmo y el amor a la humanidad.[2]

Pese a todos sus defectos e impropiedades, esta doctrina constituyó una transición entre la filosofía de Feuerbach y el socialismo francés. Había de servir de guía a Marx y Engels, quienes, partiendo de una crítica análoga de la enajenación, proporcionaron una nueva solución al problema de la acción y al problema social. Habiéndose visto llevado a revisar su concepción hegeliana del Estado y a estudiar las interrelaciones del Estado y la sociedad, Marx comenzó esta re-

[1] Cf. Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843).

[2] Cf. T. Zlocisti: *M. Hess: Sozialistische Aufsätze* (Berlín, 1921), págs. 37-60 ("Philosophie der Tat"), 60-78 ("Sozialismus und Kommunismus"), 158-187 ("Uber das Geldwesen").

visión por una crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, de la que había extraído la medula de sus ideas políticas y sociales. Ahora, bajo la influencia de Feuerbach, Marx demuestra como Hegel invierte las relaciones reales entre sociedad y Estado, haciendo de este último el creador y regulador de la sociedad, siendo así que en realidad no es sino el instrumento de ésta. El Estado real, que es una expresión de la sociedad en el que triunfa el interés privado, es contrastado con el Estado ideal, una esfera de intereses generales, creado, como Dios, por la exteriorización en él de las cualidades sociales más altas, y en el que el hombre vive, sólo de una manera ilusoria, una vida colectiva. Con el objeto de poner término a esta dualidad entre los Estados real e ideal y dar una existencia efectiva a la vida colectiva, es menester dar a la sociedad un carácter colectivo.[1]

Esta crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel señaló el momento en que Marx rechazó el liberalismo situando el problema de la enajenación en el plano político y social, aunque sólo le encontró una solución vaga bajo la forma de lo que él llamó verdadera democracia. Pero después de haber considerado el contenido del Estado ideal como la verdadera democracia, donde ya no existe oposición entre los intereses individuales y el interés público, se vió llevado, por su crítica de la sociedad burguesa concebida como la negación de la vida colectiva, a ver en el comunismo la solución del problema social.

Marx volvió a la idea fundamental de su crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel en los artículos que publicó en la *Deutsch-Französische Jahrbücher* (1844), donde mostró que si hemos de acabar con el dualismo entre sociedad y Estado, que hace que el hombre lleve la vida de un individuo egoísta en la sociedad mientras lleva una vida colectiva imaginaria en el Estado, debemos integrar al Estado en la sociedad, dando a esta última un carácter colectivo.[2] Esta será la obra de una revolución social llevada a cabo por el proletariado, el cual, al redimirse a sí mismo emancipará a toda la sociedad, estableciendo el comunismo.[3]

Marx orientaba ahora su pensamiento deliberadamente hacia el comunismo, actuando como portavoz del proletariado revolucionario. Planteó la cuestión de la enajenación, no ya en el plano de la humanidad indiferenciada, sino en el plano de la lucha de clases. Así, transformó la oposición entre egoísmo y altruísmo, a la que Feuerbach y Hess habían reducido las contradicciones económicas y sociales, en un

[1] Marx Engels: *Gesamtausgabe,* vol. I, págs. 403-533 ("Kritik des Hegelschen Staatsrecht").
[2] *Ibíd.,* págs. 576-606 ("Zur Judenfrage").
[3] *Ibíd.,* págs. 606-221 ("Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie").

conflicto entre burguesía y proletariado y moldeó el desarrollo social bajo la forma de la dialéctica, haciendo del proletariado el elemento antitético encargado de realizar el progreso.

Siguiendo una evolución paralela a la de Marx, Engels pasaba entonces, bajo la influencia de Feuerbach y Hess, del liberalismo al comunismo. Con Feuerbach y Hess, consideraba la enajenación como el fenómeno básico de la sociedad presente; pero en vez de seguirlos hasta un plano utópico para conseguir la abolición de esta enajenación, trató de encontrar las causas de su eliminación, al igual que Marx, en la realidad económica y social.

Tanto en Engels como en Marx, esta superación de la ideología y del utopismo fué favorecida por el hecho de que ambos salieron de Alemania —Engels para ir a Inglaterra y Marx para ir a París—, y, por consiguiente, participaron en la vida de dos países mucho más desarrollados económicamente que Alemania. Marx y Engels expresaban así las aspiraciones de un proletariado más potente, que poseía ya una clara conciencia de clase.

Marx pasó después a justificar el comunismo desde un punto de vista esencialmente filosófico y político. Al mismo tiempo, Engels utilizó su estudio de las contradicciones del capitalismo —especialmente notorias en Inglaterra, el país capitalista más desarrollado de la época— para justificar el comunismo desde un punto de vista económico y social.

En su artículo "Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie",[1] publicado en la *Deutsch-Französische Jahrbücher,* Engels demostró que el sistema capitalista no poseía el valor absoluto que le atribuían los economistas del liberalismo, y que las categorías económicas que correspondían al sistema —precio, competencia, beneficio— sólo tenían una aplicación histórica y relativa. Su crítica del sistema capitalista subrayaba que el resultado de éste era privar a la mayoría de los productores del fruto de su trabajo, reduciéndolos así a la servidumbre y a la pobreza. Las crisis causadas por el desequilibrio inherente al capitalismo entre la producción y el consumo acarreaban la eliminación de los productores más débiles, la ruina progresiva de la clase media, que era proletarizada, y una concentración siempre creciente de la riqueza, que, finalmente, sólo dejaba proletarios y grandes capitalistas. Este creciente antagonismo causaría una revolución social que aboliría la propiedad privada y la competencia e inauguraría un régimen comunista, el cual daría un carácter humano al sistema económico y social.

Engels llegó así al comunismo por un camino distinto del que siguiera Marx, es decir, por una crítica de las contradicciones capita-

[1] *Ibid.,* II, págs. 379-404.

listas, que le permitió ir más allá que el socialismo utópico y mostrar cómo el futuro brota del presente, adaptando la dialéctica hegeliana al desarrollo del pensamiento histórico, desde el punto de vista económico y social. Engels hizo más precisa y completa la noción todavía teórica y abstracta que tenía Marx de la evolución histórica y del comunismo.

Durante su estancia en París en 1844 fué cuando Marx sufrió la influencia de las doctrinas socialistas francesas y de la crítica que Engels había hecho de la economía política, y con su ayuda llegó a una concepción más clara de la evolución histórica y del comunismo, considerándolos, no ya desde un punto de vista puramente filosófico y político, sino también y sobre todo desde un punto de vista económico y social.

El mérito de los sistemas socialistas franceses consistió en dar la primera solución positiva al problema de la integración del hombre en el mundo, problema que los pensadores burgueses habían sido incapaces de resolver. Dichos sistemas lograron ese resultado demostrando cómo era posible realizar la efectiva y armoniosa integración del hombre en su medio natural y social, rebasando la contradicción capitalista y confiriendo al modo de apropiación el mismo carácter colectivo del modo de producción.

Pero estos sistemas habían sido formulados en una época en que las contradicciones del capitalismo no se habían hecho todavía tan evidentes y en la que el proletariado se encontraba aún en sus comienzos. De ahí que trasplusieran los problemas económicos y sociales a un plano ideológico, debido a lo cual seguían siendo utópicos. Después de haber criticado la organización económica y social del capitalismo, los socialistas doctrinarios fueron incapaces de seguir adelante y discernir en la propia sociedad los factores de su transformación. No concebían la lucha de clases como un medio de emancipación y colocaron sus proyectadas reformas en un plano racional y moral, contrastando la sociedad presente con una sociedad ideal. Creían que bastaría convencer a los hombres de la excelencia de la nueva sociedad para que ésta se realizara.

Esta apelación a la razón les condujo, después de denunciar los antagonismos sociales en las partes críticas de sus obras, a adoptar, en sus planes de transformación, la posición de una humanidad indiferenciada, y a sustituir la noción de la lucha de clases por la de un vago antagonismo entre lo bueno y lo malo, entre lo justo y lo injusto, todo lo cual prestó a la solución ofrecida para los conflictos sociales un carácter que ya no era revolucionario, sino espiritual y moral.

No obstante, a medida que el proletariado se desarrollaba y que las contradicciones del capitalismo se hacían más evidentes, estos doctrinarios asumieron una defensa más definida de los intereses específicos del proletariado, y sus ideas se aproximaron cada vez más al socialismo y al comunismo, atribuyendo primordial importancia al papel revolucionario de la lucha de clases y al marxismo, cuyos heraldos fueron.

Aplicando la dialéctica hegeliana a la explicación del proceso social, Marx había demostrado ya en sus artículos de la *Deutsch-Französische Jahrbücher* cómo la sociedad capitalista, debido a la acentuación de la oposición entre burguesía y proletariado, tenía que dar origen a una sociedad comunista. Este comunismo era todavía ideológico, pero adquirió un contenido más concreto con las doctrinas socialistas francesas y su análisis de las contradicciones económicas y sociales del capitalismo. Finalmente, la crítica que hizo Engels de la economía política permitió a Marx rebasar definitivamente el utopismo al demostrarle cómo la sociedad comunista era engendrada por la agravación de estas contradicciones. Marx dió al comunismo un carácter científico basándolo en el mismo desarrollo de la sociedad.

Esta transición del comunismo ideológico al comunismo científico es el rasgo distintivo de las tres obras que precedieron a *La Ideología alemana,* en las que aparecen fijadas definitivamente por primera vez las principales líneas de su pensamiento: *Economía política y filosofía* (1844), *La Sagrada Familia* (1845) y *Tesis sobre Feuerbach* (1845).[1]

Marx redujo aún la cuestión social al problema de la enajenación, que a su juicio, seguía siendo el problema esencial. Por medio de él resolvió el problema de la acción, lo que le permitió llegar a una nueva concepción del desarrollo histórico y del comunismo.

Marx resolvió estos dos problemas mediante una crítica paralela del idealismo hegeliano y del materialismo mecanicista de Feuerbach, crítica inspirada por las aspiraciones del proletariado revolucionario. A diferencia del socialismo utópico, situó el problema de la supresión de la enajenación y de la integración efectiva del hombre en su medio natural y social, no en el plano teórico, sino en el plano práctico, y fué llevado así a una nueva concepción de la acción que le permitió superar al mismo tiempo el socialismo utópico, el idealismo especulativo y el materialismo mecanicista, acusando a los dos últimos de considerar al hombre fuera de la actividad concreta, considerada como actividad

[1] Cf. *Ibid.,* vol. III, págs. 29-172 ("Oekonomisch-Philosophische Manuscripte aus dem Jahre 1844"), ("Die heilige Familie"), vol. V págs. 533-535 ("Marx über Feuerbach").

práctica, es decir, como trabajo. Esta ignorancia del papel fundamental de la actividad práctica en la vida humana había hecho que, tanto el idealismo especulativo como el materialismo mecanicista fueran incapaces de explicar la evolución del mundo.

El idealismo hegeliano recalca la importancia capital de la actividad humana, señalando que el mundo es producto de ella; pero como reduce esta actividad a actividad espiritual y suprime así la realidad concreta como tal, presta una cualidad ilusoria tanto a la vida humana como a la integración del hombre en el mundo.[1]

En contraste con el idealismo, el materialismo mecanicista asigna al objeto una realidad fuera del pensamiento; pero al considerar el mundo exterior como un objeto de percepción y no de acción, mantiene hacia él una actitud pasiva, y, por lo tanto, termina en una concepción contemplativa y determinista del mundo, lo que no le permite explicar, ni la integración efectiva del hombre en su medio, ni su acción sobre el medio para transformarlo.[2]

Marx fué más allá que el idealismo especulativo y que el materialismo mecanicista. Conservó la realidad intrínseca del mundo externo y la consideró en su transformación por medio de la actividad práctica, por el trabajo, que desempeña el papel de mediador entre el hombre y el mundo externo, entre espíritu y materia, que Hegel atribuía a la Idea.

Por medio de la actividad práctica concreta es como el hombre efectúa su integración progresiva en el mundo, el cual adapta a sus necesidades. Esta integración tiene lugar por la exteriorización de la fuerza de trabajo del hombre en el objeto que crea y por la apropiación de este objeto, que le permite recuperar en él su substancia enajenada.[3]

En la sociedad presente, esta exteriorización se convierte en una enajenación por parte de la clase más numerosa, el proletariado, que es privada de los objetos que crea y se debilita en el mismo grado en que produce. Para acabar con esta enajenación, debe instaurarse un régimen comunista que permitirá a todos los hombres recuperar plenamente su substancia exteriorizada en el producto de su trabajo.[4]

Por medio de esta crítica paralela del idealismo y del materialismo mecanicista, Marx llegó a una nueva concepción de la acción. No la redujo a una acción espiritual ni la sometió a un determinismo fatalista, ni tampoco, como hicieron los utopistas, la situó en el plano

[1] Cf. *Ibíd.*, vol. III, págs. 154-156.
[2] Cf. *Ibíd.*, vol. V, págs. 533 y siguientes (tesis 1 y 3).
[3] Cf. *Ibíd.*, vol. III, págs. 157-163.
[4] Cf. *Ibíd.*, vol. III, págs. 82-94, 115-117.

de la oposición entre el pensamiento y lo real, lo ideal y la realidad, sino que integró la acción en la realidad.

En esta nueva concepción de la acción, concebida como actividad práctica concreta, como trabajo, única concepción capaz de explicar la efectiva integración del hombre en el mundo, basó Marx su concepción del materialismo histórico y dialéctico, la noción que a partir de entonces dominó y dirigió su pensamiento y el de Engels.

Rebasando el problema de la enajenación, al que hasta entonces había reducido la esencia de la cuestión social, lo subordinó al conjunto de la actividad humana, de la que era solamente un aspecto. En la obra fundamental que escribió con Engels, *La Ideología alemana* (1846), emprendió la tarea de explicar las bases de esta actividad, y, por ende, la transformación de la sociedad y el fluir de la historia.

Buscando las causas y los fines esenciales de la actividad humana, Marx y Engels las encontraron en la creación de las condiciones de vida material, en la satisfacción de las necesidades primordiales de la humanidad (alimentación, vestidos, vivienda) y, por lo tanto, en la organización de la producción. Esto es lo que da a su concepción básica un carácter materialista.

Este materialismo es histórico: explica el movimiento de la historia esencialmente por la transformación de las condiciones de vida material, por el desarrollo de las fuerzas de producción, y no por una alteración de las concepciones filosóficas, políticas o religiosas, que no son sino las formas ideológicas que en la conciencia de los hombres asumen los verdaderos móviles de sus actos.

Y este materialismo histórico es dialéctico: muestra que el movimiento de la historia se halla ligado al desarrollo de las relaciones entre las fuerzas de producción y las fuerzas sociales. A determinadas fuerzas productivas corresponden relaciones sociales adaptadas al funcionamiento de dichas fuerzas, y todo cambio importante en las últimas acarrea necesariamente una transformación de la sociedad. En su desarrollo continuo, las fuerzas de producción entran en conflicto con la organización de la sociedad, que evoluciona más lentamente, y tarde o temprano se convierte en un obstáculo para el funcionamiento de esas fuerzas, por lo que debe ser reemplazada por una organización social nueva y mejor adaptada.

En el plano político y social, esta oposición entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales se expresa en las luchas de clases, que constituyen la fuerza motriz de historia.[1]

[1] Cf. *Ibíd.*, vol. V, págs. 59-65.

La concepción materialista y dialéctica de la historia no sólo explica la evolución económica, política y social, sino que nos permite también explicar la evolución espiritual. Marx refuta la objeción básica del idealismo, que afirma que es imposible probar que objetos distintos a nosotros correspondan a la representación que tenemos de las cosas y niega también toda correlación entre la evolución material y la espiritual. La respuesta de Marx consiste en que el hombre conoce el mundo, no como objeto de pensamiento puro, sino como objeto de su experiencia, y que la prueba de la realidad objetiva y de la veracidad del conocimiento es proporcionada por la actividad práctica.[1]

La concepción idealista, que solamente atribuye valor absoluto y realidad a las ideas, procede de la división del trabajo, que separa la actividad espiritual de la material, creando una clase de pensadores que tienden a considerar las ideas por sí mismas, independientemente de los hombres que las conciben y de las circunstancias que las engendran y que son las únicas que nos permiten comprenderlas y explicarlas.[2]

Marx y Engels negaron así a las ideas valor y realidad absolutos y demostraron que las ideas se desarrollan paralelamente al modo real de vida de los hombres, que las concepciones jurídicas, políticas, filosóficas y religiosas se modifican a medida que cambian las organizaciones económicas y sociales, y que la evolución espiritual se halla determinada en sus perfiles principales por la evolución material.[3]

Si bien establecieron así una correlación entre la evolución espiritual y la evolución económica y social, Marx y Engels no pretendieron señalar entre ellas un riguroso paralelismo, puesto que no siguen el mismo ritmo: mientras que la transformación de las fuerzas colectivas va acompañada de una transformación paralela de la organización social, en el terreno de las ideas, cuyos vínculos con el modo de producción son menos directos e inmediatos, el cambio se opera de manera más lenta.

Por otra parte, aunque Marx y Engels niegan a las ideas un papel primordial en la evolución histórica, las consideran no obstante como una realidad social muy importante, que, como tal, influye en el desarrollo de la historia, siendo capaz de modificar su ritmo y sus modalidades, ya que no el curso general. Marx y Engels, en efecto, rechazaron la noción de que la ideología pueda ser el factor determinante en la evolución histórica. Tampoco consideraron al hombre como un instrumento pasivo, como el objeto de un determinismo fatalista, sino que, por el contrario, pusieron de relieve la creciente im-

[1] *Ibíd.*, vol. V, pág. 534 (tesis 2).
[2] *Ibíd.*, vol. V, págs. 15, 21.
[3] Cf. *Ibíd.*, vol. V, págs. 26-28, 35 y siguientes.

portancia de la acción del hombre sobre su medio, al que cambia cada vez más profundamente, con el objeto de libertarse de sus garras y adaptarlo a sus propias necesidades.[1]

Marx y Engels aplicaron esta concepción general del desarrollo histórico al estudio de la sociedad de su época, recalcando que la alteración racional del medio por parte del hombre debe tender esencialmente en la actualidad a la eliminación de las contradicciones inherentes al régimen capitalista, poniendo fin al trabajo enajenado, que se opone a la integración del hombre en su medio natural y social. Esta abolición solamente puede lograrse, como ya habían indicado los socialistas doctrinarios, mediante la implantación de un sistema comunista. Pero a diferencia de los doctrinarios, Marx y Engels no contrapusieron un ideal a la realidad, una visión del mundo futuro a la sociedad burguesa, abriendo un abismo entre el presente y el porvenir, sino que descubrieron en la organización económica y social actual las causas, la tendencia y el procedimiento de su transformación, y demostraron que la abolición del capitalismo será obra de las contradicciones económicas y sociales inherentes a este régimen, que forzosamente han de engendrar una revolución social. Esta, acabando con el trabajo enajenado y transformando las relaciones sociales que hipostáticamente han sido interpretadas como relaciones personales, llevará a cabo la integración armoniosa y completa del hombre en su medio.

De este modo se completa con Marx y Engels un gran ciclo del pensamiento moderno, ese pensamiento moderno que nació con el capitalismo y que en el comunismo llega a su conclusión. Este pensamiento expresa en el plano ideológico las etapas sucesivas de la integración del hombre en su medio natural y social, determinadas por el constante desarrollo de las fuerzas de producción. Es un pensamiento que conduce, de una concepción estática y dualista, que contrapone el espíritu a la materia, el hombre a su medio, a una concepción orgánica del mundo considerado en su totalidad, en el que el hombre aparece al fin plenamente integrado.

[1] Cf. *Ibíd.*, vol. V, págs. 10 y siguientes.

ROY WOOD SELLARS [1]

LA FILOSOFIA SOCIAL Y EL ESCENARIO NORTEAMERICANO

En este capítulo, con el que concluye la sección histórica de la obra, quiero introducir en el cuadro los principales temas del desarrollo, en este lado del Atlántico, de ese complejo cultural llamado los Estados Unidos, con sus energías, recursos, ideas normativas y la tabla funcional de valores y tradiciones institucionales. Esto ha de hacerse de manera sucinta y dando un vistazo a las épocas y situaciones que se han ido sucediendo.

Es una perogrullada que en la etapa contemporánea de los acontecimientos mundiales, América ha dejado de ser el Nuevo Mundo de la historia y la leyenda del pasado, para convertirse en un área que ejerce elevada presión cultural sobre el clima de opinión del mundo. Por consiguiente, tiene suma importancia que los norteamericanos aprendan a conocerse a sí mismos y se muestren capaces de desarrollar lo que los franceses llaman *ironía* —ironía amable y sin malicia— para añadirla a su tradicional sentido del humor. Pues la ironía implica perspectiva y objetividad, conciencia clara de las actividades preconcebidas y de las racionalizaciones. En el aspecto lingüístico, la ironía es un adversario resuelto de las frases estereotipadas y de las abstracciones excesivamente sentimentales. Es un arma de realismo y cordura, ayuda a buscar la objetividad y, en cierta medida, es una señal de madurez.

[1] Roy Wood Sellars es profesor de Filosofía de la Universidad de Michigan y presidente, desde 1923, de la Asociación Filosófica de los Estados Unidos (sección occidental). Ha publicado *Critical Realism* (1916), *Evolutionary Naturalism* (1921), *Religion Coming of Age* (1928), y *The Philosophy of Physical Realism* (1932). El Dr. Sellars se ha consagrado principalmente al estudio de las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento y a su aplicación, en un sentido evolucionista, al tradicional problema de espíritu y cuerpo. La exploración del materialismo moderno contenida en esta obra ha merecido su cordial apoyo, puesto que en su primer libro defendió ya el "nuevo materialismo". *(N. del editor.)*

Como todo el mundo sabe, el peligro del presente proviene de la rapidez de los acontecimientos. Las naciones son lanzadas unas contra otras por lo que Emerson llamó la incrementada *celeridad del tiempo* y la contracción del espacio. No hay que olvidar que esta reflexión fué sugerida a Emerson por la llegada de la era de los ferrocarriles a la América de la diligencia y de los canales. ¡En qué desmesuradas proporciones ha aumentado el ritmo del tiempo y ha disminuído la distancia en esta época del aeroplano y de los cohetes voladores! Pero estas cosas son archisabidas.

Al examinar el escenario norteamericano, lo más sensato es comenzar por los padres fundadores, lo que nos permitirá tener un punto de referencia. El alto grado de nacionalismo de que dieron muestras y al que tanto deben los Estados Unidos no se debió a la casualidad. Wáshington, Jefferson, Madison, Franklin, Hamilton, Adams, para no mencionar nada más que a algunas de las figuras sobresalientes, eran, en lo espiritual, representantes y prototipo de la ilustración del siglo XVIII, de la Edad de la Razón, una de las grandes eras del mundo. En religión eran deístas tibios, discípulos de Newton y Locke, creyentes en la ley y el orden del universo. Rehuían la superstición, se mostraban escépticos en cuanto a la religión popular y fruncían el ceño ante los "entusiasmos" inmoderados. La razón unida a la experiencia les parecía el mejor guía en los asuntos humanos.

No debe olvidarse que estos hombres no eran coloniales en el sentido insidioso que se daba al vocablo en la relamida época de la Inglaterra victoriana, sino *gentlemen* de considerable cultura, perfectamente conocedores, por regla general, de los clásicos de política y filosofía moral, y que estaban al tanto de las últimas manifestaciones de la filosofía natural, como se llamaba entonces a la física. En sus bibliotecas podían encontrarse, por lo común, las obras de Cicerón, Newton, Locke, Hutcheson, Pufendorf, Harrington y Milton y tal vez las de Beccaria. Franklin, por su parte, prestó señaladas contribuciones a la ciencia. En particular, muchos de los médicos y abogados de las colonias del sector central de la costa del Atlántico se educaron en Edinburgh, sede de la Ilustración escocesa, asociada con Hume, Brown y Ferguson. Hasta Ethan Allen, el caudillo de Vermont, sufrió la influencia de la época a través de su amigo médico y de sus contactos con los oficiales ingleses, y escribió ese notable libro *Reasson the Only Oracle of Man* ("La razón, único oráculo del hombre"). Era este un período esencialmente cosmopolita, en el que el nacionalismo no había adquirido aún caracteres extremos. Debe reconocerse que, en muchos aspectos, el siglo XIX, debido a su turbulencia y crecientes penalidades, fué, en cambio, una época de confusión y de falta de

claridad. Las ventajas del industrialismo y de la expansión tuvieron indudablemente su precio.

Retrocedamos un momento en el tiempo. No se conoce como convendría el hecho de que los predicadores que alcanzaron celebridad en Nueva Inglaterra se habían educado en Cambridge (Inglaterra), que era entonces el centro del platonismo, del mismo platonismo discernible en Milton y Newton. No se trataba de vulgares sacerdotes, sino de teólogos, y tan pronto como estuvieron a la vista Newton y Locke, fueron leídas y discutidas sus obras. Jonathan Edwards conocía los *Principia* y el *Ensayo sobre el entendimiento humano.*

A la sazón, Edwards era el punto culminante del pensamiento en Nueva Inglaterra, y el centro intelectual se desplazó a la región central de la costa del Atlántico y al Sur, donde había más heterogeneidad y una serie de tradiciones e influencias menos teológicas. Las etapas posteriores de la ilustración de Edinburgh se habían reflejado aquí en el derecho y en la medicina, creando un campo más libre para el trabajo. Franklin era por sí solo una institución. Con la ayuda de Jefferson, cuyos puntos de vista examinaremos en breve, entraron en escena Priestley y Cooper. Priestley, Cooper y Rush fueron unos precursores de lo que ahora se llamaría el punto de vista psicosomático en el estudio de los seres humanos. En el mismo círculo se movía Tom Paine, el ave de las tempestades del sentido común, de los derechos humanos y de la razón. Por no seguir el sensato consejo del Pobre Ricardo, en el sentido de que quien escupe al cielo recibe el salivazo en su propio rostro, Paine se vió vilipendiado debido a que su deísmo y racionalismo sin tapujos provocaron el desagrado del clero y a que no tenía raíces seguras en el suelo donde se había establecido en tardía edad. No debe olvidarse que la ilustración se concentraba principalmente en la cima de la sociedad y no tuvo fuerzas para penetrar muy profundamente hasta los que disponían de poco ocio o cultura. Con todo, dejó en su estela un residuo de ideas. Una secuela fué el unitarianismo de Nueva Inglaterra, junto con el desarrollo del humanitarismo. Pero no hay que simplificar excesivamente las cosas. El deísmo se extinguió en gran parte a medida que Norteamérica consagraba sus energías a la nueva y absorbente tarea de la vida nacional. Tenía sus enemigos encarnizados y, además, representaba una época que estaba periclitando. Hasta que la teoría de la evolución abrió su brecha en la segunda mitad del siglo XIX no volvió a aparecer una tendencia hacia el naturalismo. Mientras tanto, Norteamérica se ensanchaba hacia el oeste bajo el hechizo de la frontera o empezaba a ensayar el industrialismo de Inglaterra en la región oriental. En el horizonte se columbraba la democracia jacksoniana. Norte-

américa era vigorosa, pero sus energías no eran muy dadas al arte y la ciencia. Era más que nunca *un nuevo país*. Sin embargo, Emerson no había de tardar en iniciar sus conferencias por el Medio Oeste. Pero sólo al historiador corresponde ofrecer una visión total de la vida en los diversos estados.

Después de haber señalado cómo los Estados Unidos se embarcaron en su carrera de expansión y creación de la nacionalidad, volvamos a Jefferson y al siglo XVIII para examinar más detenidamente las ideas morales y políticas. Los principios de la Declaración de Independencia se convirtieron en parte esencial de la ideología norteamericana, como puede advertirse en el caso de Lincoln, aunque la idea de la libertad individualista, bajo la presión del desarrollo económico y del espíritu de empresa comenzaba a dar de lado, en cierta medida, a la noción de la igualdad. La igualdad asumió la forma de la igualdad jurídica y electoral, combinada con lo que se llamó la igualdad de oportunidades. La tabla de valores podía verse en la elaboración de las instituciones. La esclavitud, en sí, había sido un reto permanente a lo que algunos magnates se permitieron llamar las deslumbrantes generalidades de Jefferson. Pero Norteamérica se había librado del feudalismo, y el hombre común y corriente no se veía descorazonado, sino al contrario.

En su madurez intelectual, Jefferson había titubeado durante algún tiempo entre el abierto materialismo epicúreo y el deísmo, pero finalmente se decidió por el deísmo de una variedad unitaria tibia, sobre la base de los argumentos preevolucionistas. Sus cartas demuestran claramente que no le gustaba lo que él llamaba los misticismos de Platón, "incomprensibles para el espíritu humano" y "nebulosos". Estaba en contacto con Helvetius y Condorcet, y, bien mirado todo, fué, entre nuestros presidentes, el que tenía más inclinaciones filosóficas. Con él, Norteamérica entró en contacto, por fortuna, con el laicismo y el racionalismo. Fué el padre de la separación de la Iglesia y el Estado, a lo que contribuyó la diversidad de sectas, y, además, elaboró acertados programas en materia educativa.

En su carta a William Short, escribe: "Al igual que usted, también yo soy epicúreo. Considero que la doctrina de Epicuro (la auténtica, no la que se le atribuye) contiene todo cuanto Grecia y Roma nos han dejado de racional en la filosofía moral... Epicteto y Epicuro nos dieron leyes para gobernarnos, y Jesús, un suplemento de los deberes y auxilios a que estamos obligados para con los demás." Luego viene un extracto de las enseñanzas de Epicuro que empieza por lo físico y acaba por lo moral. "En lo físico: el universo eterno. En lo moral: la felicidad como objeto de la vida."

En aquellos días, como ha señalado acertadamente el profesor Schneider, la filosofía natural y moral eran ingredientes esenciales de la cultura y no cosas independientes. Y en Jefferson encuentro yo una clarividencia ética superior a los alegatos del hedonismo egoísta que desfiguraron en sus comienzos al utilitarismo y a la economía clásica. Bastarán estas frases tomadas de la carta a Thomas Law:

> El interés propio, o, mejor dicho, el amor de sí mismo o egoísmo han sido sustituídos más plausiblemente como base de la moral. *Pero yo considero que nuestras relaciones con los demás constituyen los límites de la moral.* Con nosotros mismos permanecemos en el terreno de la identidad, no de la relación, la cual, como requiere dos sujetos, excluye el amor de sí mismo circunscrito a uno solo. Para con nosotros, en sentido estricto, no podemos tener deberes, puesto que la obligación requiere también dos partes. Por consiguiente, el amor de sí mismo no forma parte de la moral: en efecto, es exactamente su contrapartida... Las buenas acciones nos causan placer, pero ¿a qué se debe que nos lo causen? A que la naturaleza ha implantado en nuestro pecho el amor a los demás, el sentido del deber hacia ellos, un instinto moral, en suma, que nos induce irresistiblemente a compadecerlos y socorrerlos en sus tribulaciones, y que protesta contra el lenguaje de Elvetius.

De manera que recuerda mucho a Aristóteles, Jefferson habla de la importancia de la educación moral, diciendo que es menester encargarse de dirigir la naturaleza biológica del hombre, a la que, de acuerdo con la época, llama instinto. Hoy día nos inclinamos más a pensar en términos de psicología social y de socialización, es decir, lo que sirve de fondo a nuestras ideas tiene un carácter más genético y evolucionista. Pero, aunque con una estructura más individualista, Jefferson tenía claramente en su pensamiento las raíces de la materia.

Se recordará que Jefferson incluyó la palabra "felicidad" en la famosa trilogía. Todavía más que la propiedad, debe buscarse la felicidad. Esta sustitución expresaba el tránsito de la posición adoptada por Locke —celoso defensor de los "derechos naturales" absolutos frente al gobierno, considerado como el enemigo potencial— a una perspectiva más optimista. Claro está que el temor al Estado subsistiría mucho tiempo, precisamente porque es el centro del poder coercitivo. ¿Cómo puede ser usado sin incurrir en abuso? ¿Cómo puede garantizarse su benevolencia? Para Jefferson lo mismo que para Locke, queda como postrer recurso la llamada a la revolución. El problema de la filosofía política empezaba a moldearse en términos éticos. El Estado bueno es el que se preocupa del bien general, sin desviarse de esta meta, aunque dejando su logro a la formación de instituciones serviciales que casi funcionan por sí solas. Este optimismo acerca de las instituciones y de los métodos naturales era el que había de encontrar expresión en la economía del *laissez-faire*. Se evo-

caría el principio de la *armonía natural* en opoyo del creciente desplazamiento hacia los intereses laicos, y la racionalización del individualismo económico encontraría expresión en la idea del progreso automático. Pero Jefferson, por su parte, tenía sus temores en cuanto a la industria y la ciudad. Como deísta, no tenía la confianza de Adan Smith en la Mano Guiadora. Ahora, todos los investigadores sociales poseen sentido histórico, reconocen que el ascenso de la edad media y del individualismo económico entrañó reinterpretaciones políticas, económicas y morales; pero ven también que estas preocupaciones y tablas de valores carecen de finalidad. El equilibrio dentro de la sociedad es tan variable como la vida misma, hallándose sujeto a un proceso dinámico de ajuste; pero la evolución racional es siempre preferible a la obstrucción y a la revolución, y ¡felices aquellos Estados en los que pueden hacer sus ajustes las fuerzas y las exigencias sociales, para emplear los términos de Aristóteles! Los norteamericanos han aprendido a pensar en términos de ajustes por medio del proceso democrático, en forma parecida a los ingleses, si bien el ritmo en los EE. UU. ha sido de tal naturaleza que el panorama social ofrece una configuración algo distinta. Después de todo, se trata de un país continental y federal, con características muy diversas desde el punto de vista geográfico y étnico. La esclavitud creó en los Estados Unidos un conflicto irreprimible que no pudo resolver por los métodos democráticos. No desea tener otro ni lo necesita. Pero los problemas no se resuelven solos. ¿Existe algún criterio que ayude a encontrar la solución? Tocamos aquí el problema básico de la relación entre la causación social y el funcionamiento de los principios morales. Por supuesto, los principios morales sólo operan en agentes morales y dentro de un orden moral; pero este orden moral y estos agentes morales se hallan vinculados a su vez a toda la estructura social e institucional. El progreso moral —diría yo— consiste al mismo tiempo en el esclarecimiento de los principios morales absolutos y su interpretación con respecto a su pertinencia y relatividad. Desde luego, no existe una garantía *a priori* de progreso moral, pero, dentro de una comunidad tecnológicamente progresiva, siempre cabe abrigar la esperanza de encontrarla. En semejante sociedad, hay grados de libertad en la relación de medios y fines.

Al leer libros sobre la cultura y la civilización norteamericanas, siempre me ha impresionado el tema repetido de que, en su contextura, Norteamérica reprodujo la distorsión de la ley moral natural en los derechos privados naturales con un mínimo de responsabilidades, distorsión tan característica de la clase media ascendente de Europa. En otras palabras, que, en la lucha por el poder y el espacio, tendió a per-

derse de vista la comunidad y el Estado. Y esta reproducción tuvo lugar en una situación de la que estaba ausente el feudalismo. Suele decirse que el individualismo del protestantismo y la importancia que éste concedió a la salvación en otro mundo carecieron de este sentido de la comunidad, y la imputación tiene algo de verdad. Pero claro está que nada se adelanta con que la sartén le reproche su tizne al cazo, puesto que la otra gran institución religiosa siguió dominada en gran parte por conceptos feudales de una propiedad jerárquica. Por eso, se carecía en el siglo XIX de una adecuada tabla de valores morales y humanísticos para poner límites al individualismo. El nieto de los puritanos encontró sabrosas las ollas de la abundancia y pudo racionalizar sus valores en términos de aprobación divina para el hombre que se forjaba a sí mismo. Por extraño que parezca, el darwinismo social tuvo fácil entrada colocando los caminos de la naturaleza en lugar de los caminos de Dios. Y, mientras tanto, las técnicas y las normas económicas iban experimentando una revolución después de la guerra civil que fué llamada acertadamente el triunfo gemelo del capitalismo y de la tecnología.

Ahora bien, yo sustento la tesis de que los padres fundadores fueron mucho más realistas en su empleo de la razón que sus descendientes del siglo XIX en sus racionalizaciones. No eran románticos y vieron con bastante claridad la forma acertada de construir la sociedad. En general, eran republicanos y no defensores de una democracia vagamente definida. Para ellos, la democracia significaba principalmente lo que había significado en el mundo clásico: el gobierno de la mayoría de los pobres, de las masas. Lo que les faltaba era sentido histórico, conciencia alerta de la llegada de nuevas formas sociales y de nuevas posibilidades.

Su manera de apreciar las cosas salta a la vista en la Constitución y en *El Federalista.* Políticamente, la Constitución era una aventura de tipo experimental, aunque basada en la experiencia colonial y en meditadas contemporizaciones. Como Europa después de la Revolución francesa, entró en seguida en un período de reacción, los norteamericanos tuvieron clara conciencia de su progreso, incluso después de que éste había dejado de ser excepcional. Podrían estar atrasados y poseer una mentalidad colonial en lo relativo al arte, la literatura y la ciencia, pero por lo menos no se hallaban gobernados por un rey. En sus primeros escritos, Mark Twain revela con abundancia esta convicción. Sin embargo, no debemos olvidar el exagerado pesimismo de sus últimos años. Algo marchaba mal en la Edad de Oro. Con Henry Adams y Henry George comenzaron los diagnósticos. ¿Estaba ligado el progreso a la pobreza? ¿Era aplicable a la sociedad el principio de la de-

gradación de la energía? ¿Dónde radicaba el mal? Entraron en escena los que acusaban de desenfrenada codicia a políticos y empresas, para ser seguidos en nuestra generación por los sociólogos científicos, con sus resúmenes estadísticos. Y con todo, Norteamérica se mantenía segura en su aislamiento, convertida en una ley por derecho propio, en un prodigio de riqueza y de progreso tecnológico creciente, dotada de la *mística* de su pujanza económica. Y a todo esto, diría yo, no estaba peor que la Inglaterra eduardiana o la Francia de la tercera República.

Pero volviendo a lo que he llamado el realismo del siglo XVIII, cabe hacer notar que el ideal perseguido era el de la *constitución mixta* de Platón, Aristóteles, Polibio y Montesquieu. Se buscaba como objetivo un equilibrio entre los grupos sociales reconocidos como tales reflejándose los cambios en la legislación únicamente cuando se lograba el asentimiento de todos. Nada precipitado o simplemente popular debía rebasar el sistema de frenos y equilibrios. En Francia, Turgot criticó el procedimiento, por entender que equivalía a calificar la soberanía, mientras que John Adams, el defensor de la aristocracia natural, lo defendió, cosa que lógicamente no debería haber hecho si, según parecía deducirse de su respuesta a Taylor —del condado de Carolina, Virginia— opinaba que los más aptos se abren siempre camino, como es justo que suceda.

Tiene importancia hacer un estudio de este *realismo social estático* puesto que parece ser que los Estados Unidos están entrando al fin en un período de *realismo social dinámico* a medida que se debilitan los mitos sociales del siglo XIX. La interdependencia de la magna sociedad exige evidentemente una reinterpretación de las premisas normativas en términos de comunidad, de bien general, del Estado. La tarea no será nada sencilla, pero ha de dar resultados positivos si ha de hacer frente a las ideologías que ahora surgen en todo el mundo. En mis días juveniles escribí un libro titulado *El siguiente paso en la democracia,* que reflejaba las ideas de Charles Horton Cooley y Lester Ward y la impresión causada por las obras de Shaw, Wells y los Webb. Como fué escrito antes de la revolución rusa y de la formación del gobierno laborista en Inglaterra difícilmente podría ser tildado de radical en nuestros días.

En el número 10 de *El Federalista,* Madison expresa la tradición clásica de que hemos hecho mención. Los partidos son facciones. La diversidad en las facultades de los hombres, que da origen a los derechos de propiedad (opinión lockeana modificada) no es un obstáculo menos insuperable para lograr la uniformidad de intereses. La protección de estas facultades es el primer objeto del gobierno. La pro-

tección de diferentes y desiguales facultades para la adquisición de la propiedad da como resultado inmediato la posesión de diferentes grados y clases de propiedad, y la influencia de éstos sobre los sentimientos y las opiniones de los respectivos propietarios acarrea una división de la sociedad en diferentes intereses y partidos. Los que poseen propiedad y los que están desprovistos de ella han formado siempre intereses distintos en la sociedad. Análoga discriminación puede hacerse entre los acreedores y los deudores. En las naciones civilizadas surgen necesariamente intereses territoriales, fabriles, mercantiles, monetarios y otros muchos de menor importancia que las dividen en diferentes clases, las cuales son movidas por sentimientos y opiniones distintos.

¿No tenemos aquí una formulación económica multiforme de ideologías? Por supuesto, tal formulación está tomada en gran parte de la *Política* de Aristóteles y de la *Oceana* de Harrington. Esta teoría de la propiedad subraya la importancia de los factores psicológicos y es todavía incompleta desde el punto de vista sociológico, pero viene a completar la de Locke. Sería conveniente que los norteamericanos tuvieran en cuenta la distinción que hace Jefferson entre los *derechos de la competencia personal,* tales como los de pensar, hablar y formar y expresar opiniones —derechos incorporados, por insistencia suya, a la Carta de Derechos de la Constitución— y aquellos que el individuo no podría ejercitar de manera completa y perfecta desligado de sus relaciones con sus semejantes, tales como la protección personal, la adquisición y posesión de la propiedad, que son de facultad defectiva, pues requieren la garantía de la sociedad *por buenas y suficientes razones.* Aquí entra el bien general como principio absoluto.

Puesto que, como ya he indicado, el clima cultural cambió con el creciente individualismo económico, el pujante nacionalismo matizado de romanticismo, el culto de una sociedad sin clases y el ascendente industrialismo, conviene que los norteamericanos vuelvan la mirada de vez en cuando a esta tradición realista más vieja y la contrasten con las características vernáculas de las postrimerías del siglo XIX. Daniel Webster no fué un gran pensador, pero estuvo lo bastante cerca de los tiempos coloniales para apreciar el papel desempeñado por los factores económicos. Después de describir la colonización de Nueva Inglaterra, añade: "La situación de los colonos exigía una parcelación y división de las tierras, y puede decirse que este acto necesario *determinó la estructura y la forma futuras de nuestro gobierno.*" (Las bastardillas son del propio Webster.) Este pensaba aún en el pasado con un criterio predominantemente agrario, lo mismo que le ocurría a Harrington, su guía intelectual.

No tengo tiempo para referirme a la fermentación del pensamiento social norteamericano en el Norte hasta después de la guerra civil, con su abundancia de experimentos tanto religiosos como laicos en la vida comunal. Ni qué decir tiene que el mormonismo es un reflejo de esta época.

Después de la guerra civil y debido en parte a su estímulo económico, fué cuando los Estados Unidos se entregaron al industrialismo, al urbanismo y al incremento de la población por medio de la inmigración. Al igual que en la primitiva Inglaterra, se contaba con pocas normas para regular el influjo de estas actividades. Vino después la nueva era de los magnates de los ferrocarriles y de la industria, época completamente natural, que fué racionalizada por medio de leyes económicas, del darwinismo social y de los derechos naturales de propiedad. Al principio, los tribunales titubearon, pero concluyeron por entrar en razón. La doctrina moral de Carnegie sobre la función de la riqueza vino a añadir una nota olímpica, y los norteamericanos pueden enorgullecerse del uso final que se ha dado a algunas de las grandes fortunas. Lo que sobresale, sin embargo, es la confesión en lo tocante a la filosofía social. ¿Qué eran medios y qué eran fines? Ni el individuo ni la sociedad lo sabían con certeza. La religión tradicional, como ha indicado Theodore Parker, sirvió para evitar el retroceso más bien que para proporcionar una dirección. Este hecho debe tenerse muy en cuenta en estos días en que Sorokin y Sheen fustigan al sensato y al laico. A mi modo de ver, sólo los humanistas están afrontando francamente la tarea de elaborar principios morales dentro de una perspectiva naturalista, y el materialismo sistemático, cosmológico, tiene en nuestro tiempo la misión intelectual de demostrar que, al menos en el plano humano y social, característico de este planeta, la moral es intrínseca a la vida de grupo y se expresa coordinadamente en la conducta moral y en las normas orientadoras. Ya hemos hecho notar que Jefferson, el mejor representante que tenemos de la Ilustración, afectado por un espíritu democrático muy concreto, y debido a las condiciones sociales de Norteamérica, no discernía ninguna incompatibilidad entre el materialismo y la moralidad. Todavía no estaban en pleno desarrollo las interpretaciones peyorativas que convertirían en chivo expiatorio al infeliz vocablo "materialismo", es decir, que aun no se había situado al materialismo en resuelta oposición con el Idealismo en mayúscula. Por lo que concierne a nuestro país, puede decirse que Emerson y los trascendentalistas fueron los que iniciaron este contraste, reflejando, al hacerlo así, la reacción romántica contra el empirismo y el racionalismo del siglo XVIII, aunque, desde luego, con los más excelentes motivos. Pero indudablemente, el materialismo moderno ha subsumido

—para emplear una expresión hegeliana— lo que había de válido en el idealismo emersoniano en su más adecuada acepción.

En el período intermedio y hasta bien avanzada la novena década, la filosofía norteamericana marcó el paso, lo mismo que le ocurrió, por lo demás, incluso a la filosofía europea. Se necesitaba el desarrollo de la biología, de la psicología y de las ciencias sociales. Se sucedieron uno tras otro el sentido común escocés, el eclecticismo de Cousin y el spencerismo. Pero en la última década del siglo, el idealismo angloamericano estaba en todo su apogeo, fenómeno cultural que ofrecía escasa originalidad en el sentido técnico. No obstante, se alzó contra los extremos del antiguo individualismo y de los derechos naturales no socializados. Con el pragmatismo, se pusieron los cimientos para el tránsito a las ciencias sociales, aunque todavía adoleciendo de falta de claridad en cuanto a los principios absolutos. Como es natural, ésta fué la época del *proceso social*. No se hizo ninguna tentativa clara por relacionar el proceso social con un orden moral y por criticar el actual orden moral a la luz de principios normativos explícitos: la sociedad no estaba preparada todavía para afrontar semejante problema. Para ello sería necesario que las fuerzas y las reclamaciones sociales entraran nuevamente en un movimiento dinámico y que resultara inevitable un esclarecimiento de los valores y de los fines humanos. En esa época se encuentra ahora el mundo, para bien o para mal, según la opinión de cada cual. A continuación me ocuparé brevemente de la función que pueden desempeñar en esta situación las ciencias sociales y las ciencias humanas.

El siglo XX promete ser, a su manera, una época análoga a otros grandes períodos, tales como la Ilustración griega —la era helenística—, el siglo XIII medieval, y el siglo XVIII, que fué preparado por el XVII, lo mismo que el XIX condujo al XX mediante los progresos científicos y tecnológicos. No cabe eludir el hecho crítico, y no basta limitarse a hablar de la bomba atómica: lo que debemos tener presente es el aspecto socialmente positivo. Y, por lo que se refiere a los Estados Unidos tienen contraída ante el mundo lo que puede llamarse acertadamente una responsabilidad moral que no pueden esquivar.

Paso así a ocuparme de lo que he llamado el lado normativo de la filosofía social. Creo que interesará a mis lectores descubrir que un materialista reconoce la importancia de lo normativo como factor orientador en el orden moral intrínseco a la vida de grupo. Pero indudablemente, la vida de grupo, y, con ella, el ser humano socializado elevado al nivel de humanidad, implica un orden moral. Lo que hay que hacer es formularlo de manera explícita, pudiendo ensayarse su extrapolación a la luz de las tendencias sociales. La tarea del moralista consiste

en esclarecer los principios morales. Estos —para emplear la jerga de los eticistas ingleses— son irreducibles a términos no morales. Pero eso no significa que sean no naturales, pues el hombre es, en la vida de grupo, un ser moral.

De importancia primordial para la democracia es, por lo tanto, el concepto de un orden social moral en relación con los medios instrumentales naturales, y algo de esto ha vitalizado siempre el anhelo y la ideología de los norteamericanos, aunque calificado por fuerzas y exigencias sociales, reflejo de condiciones culturales, tales como el pionerismo, la heterogeneidad debida al color y la inmigración, y el empuje propio del sistema económico capitalista a medida que pasaba de una fase a otra. Lo que el realista cultural debe tener presente es la relación recíproca que existe entre un orden moral efectivo y su escenario social. Pero sería necio no comprender que tiene que entendérselas con un drama móvil en el que la personalidad consciente de sí misma actúa de manera colectiva para formular exigencias morales en relación con las fuerzas sociales y de este modo crea tablas de valores de un carácter normativo y orientador. Los principios normativos sólo operan en agentes morales y negar este hecho empírico constituye un nihilismo moral. Al actuar así, constituyen la moral social. La tarea del eticista consiste en esclarecer y sistematizar los principios normativos; la del reformador social, en relacionar éstos con las condiciones, recursos y posibilidades sociales. Y aquí, por supuesto, entra toda la gama desde lo que los canadienses llaman conservadurismo progresista hasta el liberalismo y el radicalismo.

Conocido es el hecho de que hay más maneras de equivocarse que de acertar. El cristianismo ha reconocido durante mucho tiempo este hecho, puesto que, en el mejor de los casos, no se ha mostrado sentimental en lo tocante a los asuntos humanos y a la naturaleza humana, aunque se ha inclinado demasiado a abandonarlos como si no tuvieran solución en este mundo, dejándolos para un futuro milenario o adoptando al respecto cualquier otra actitud ultraterrena. Se ha visto repetidamente que la propiedad y el poder, estrechamente entrelazados, han sido los más difíciles de moralizar, y en nuestra sociedad, formada por múltiples grupos, existen muchas formas de ambos.

Pero yo no puedo hacer otra cosa que inclinarme ante esta cuestión de la dinámica social y seguir adelante. Volviendo a la explicación de las formas democráticas, yo sugeriría que giran en torno al *principio absoluto* de la dignidad moral de los seres humanos. Este principio absoluto me parece irreducible. Su base es la exigencia natural e inevitable de la personalidad consciente de sí misma por recibir un justo reconocimiento social, y se deriva de la impropiedad moral de cual-

quier otro principio, tal como el de la aristocracia moderna. Yo considero el darwinismo social como la última tentativa frustrada para confundir la biología y la moral; pero debe reconocerse que una norma moral sólo es directiva y regulativa en la medida en que los agentes morales la aceptan. Por otra parte, su aplicación es relativa a las condiciones e instituciones sociales, las cuales requieren maestría, cosa nada fácil de conseguir.

La carga de la prueba pesa, pues, moralmente sobre las desiguales oportunidades de desarrollo cultural. Y este principio implica que a cada escala de valores, desde la salud hasta el arte, se le dé vitalidad y presentación normales. A los estadistas democráticos incumbe la tarea de elaborar tal principio. En Norteamérica, el genio de la *democracia política* estriba en el sistema democrático del compromiso, y la ilustración educativa debe aminorar el choque de las fuerzas y las reclamaciones sociales. Como hemos visto, la sociedad no puede concebirse tan estáticamente en estos años como fué concebida por Madison.

Es curioso advertir que en todo esto, el materialismo moderno mantiene la continuidad con el antiquísimo principio de la ley moral natural, aunque sin las sanciones y perspectivas sobrenaturales que suelen acompañarla. El materialismo considera la bancarrota de la idea de un orden moral de tipo social en "derechos naturales" fijos como una decadencia que está siendo superada en nuestros días. Por consiguiente, en sus implicaciones éticas, el materialismo moderno no es ni sensorial ni reductivo, sino humanísticamente seglar.

Para concluir, permítaseme pasar a la consideración de la cuestión teórica primordial de nuestro tiempo, a saber, la relación de la filosofía social en su aspecto normativo con la sociedad como tema de estudio de las ciencias sociales. Estas ciencias son necesariamente causales y realistas en sus apreciaciones y en sus métodos. Por lo tanto, ¿deben mostrarse *wertfrei* o despreocupados de lo normativo?

Como los escolásticos, yo haría una distinción. Los valores actuantes corresponden a hechos positivos, es decir, son la expresión en la conducta del grupo y de la persona de actitudes, sentimientos y voliciones. Según valora un hombre, así es, y lo mismo puede decirse de una sociedad. Todo el complejo de mitos sociales, de tradiciones y de *mística,* entretejido con creencias acerca del hombre y de su mundo, responde a hechos reales. Y todo esto, con su estructura institucional, debe ser estudiado por el especialista en ciencias sociales con la mejor técnica de que disponga. Este material está repleto de valores actuantes, pero se trata de valores de los que el lógico llamaría del *primer orden.* Lo normativo de tipo ético corresponde al segundo orden y esto es lo que suscita la desconfianza del científico social.

A mi modo de ver, la transición puede hacerse mediante el principio del *mejor que*. Este principio aparece en medicina, en el trabajo social, en economía política, en la ciencia política. Une a las ciencias sociales con los movimientos de reforma y su ausencia significaría que las ciencias sociales no reflejan la dinámica del tema de que se ocupan. El hombre es un animal que valora, y la valoración implica comparación. La salud es mejor que la enfermedad; la educación, mejor que la ignorancia; el empleo, mejor que el desempleo.

El acoplamiento de estos *mejor que* a los principios morales de la dignidad humana y a una verdadera comunidad es lo que permite a las ciencias sociales ser integradas dentro de lo *normativo de segundo orden,* aunque conservando su autonomía como ciencias. Si estos principios son formulados por la conciencia social como fines deseables, las ciencias pueden, en cierta medida, extrapolar sus *mejor que* en fines controlables y hasta cierto punto comprobables.

Tal sería, evidentemente, el ideal de una filosofía social racional que supiera mantenerse en contacto con las ciencias sociales. Pero el problema que subsiste es el siguiente: ¿hasta qué punto son objetivas y científicas las ciencias sociales?

A mi juicio, la antropología social se está convirtiendo en la más objetiva de las ciencias sociales. En cambio, la economía y la ciencia política siguen siendo las menos objetivas debido a que son las que están más vinculadas con los mitos y las tradiciones sociales. Sin embargo, en ambos campos se advierten indicios de un cambio. La razón de esta situación estriba, en cuanto al debe, en que se han preocupado de *instituciones,* y, en cuanto al haber, en que empiezan a apartarse de las instituciones, a causa, en primer lugar, de los acontecimientos, y en segundo lugar, debido al desarrollo de la psicología, de la sociología y de la antropología cultural. Pero esta cuestión no puede ser examinada aquí en detalle.

Nuestra economía es lo que los economistas llaman una *economía mixta,* que incluye la competencia, el semimonopolio y las empresas gubernamentales de múltiples tipos, desde las funciones educativas hasta la construcción de carreteras y la transformación del valle de Tennessee. Dado el ímpetu del capitalismo y las dimensiones y el éxito de la economía, esta economía mixta subsistirá en el futuro previsible, en unión de los ajustes y modificaciones debidos al desarrollo de los sindicatos obreros, a la mayor necesidad de seguros sociales, a la comprensión más clara de que las empresas industriales o comerciales son, en último análisis, un medio y no un fin, a la presencia o ausencia de depresiones, al creciente aprecio de la cualidad social de nuestra cultura, etc. Pero sería una necedad negar que el mundo va a ser

asiento de muchas clases de economía y cultura, entre las cuales se producirá una competencia social de carácter normativo. Lo que se necesita es paz y atenuación del dogmatismo. El factor adverso consiste en la tradición institucional de la guerra, a la que se apela con excesiva precipitación, en lugar de considerarla como un último recurso. Y la falta de sincronismo cultural constituye aquí un peligro. Tanto la filosofía como la ciencia, por su misma esencia, implican un llamamiento a la razón.